Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX

GEORGES WEILL

HISTORIA Y PRESENTE

COMUNICACIÓN SOCIAL
ediciones y publicaciones

Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX

colección «Historia y Presente»

Georges Weill

Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX

COMUNICACIÓN SOCIAL
ediciones y publicaciones

SEVILLA - ZAMORA
2006

Título del original francés:
HISTOIRE DE L'IDÉE LAÏQUE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE.
Edición original de *Librairie Félix Alcan*, París, 1925,1929.

1ª edición en castellano: 2006, Sevilla (España).
Traducción del francés: © *by* Teresa Muñoz Sebastián. 2006.
Diseño y producción gráfica: © *by* Pedro J. Crespo, Estudio de Diseño Editorial. 2006

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura.

De esta edición:
COMUNICACIÓN SOCIAL EDICIONES Y PUBLICACIONES, sello propiedad de:
© *by* PEDRO J. CRESPO, EDITOR (2006)

c/ María Auxiliadora, 2, derecha 5º B. 41003 Sevilla (España).
Tlf & Fax: 954 353 396 y 954 417 890

c/ Tejar 16. 49130 Manganeses de la Lampreana, Zamora (España).
Tlf & Fax: 980 588 175

Correo electrónico: info@comunicacionediciones.com

Sitio Web: http://www.comunicacionsocial.es

ISBN-10: 84-96082-31-8
ISBN-13: 978-84-96082-31-1

Depósito Legal: SE-1604-06
Impreso en España. *Printed in Spain*

Contenido

Prólogo

La convivencia humana no puede organizarse pacíficamente hasta que en la sociedad en que dicha convivencia se produce no se ha alcanzado una respuesta muy mayoritariamente aceptada al interrogante ¿dónde reside el poder?

El lugar de residenciación del poder es un problema teórico de una envergadura notable, pero es, sobre todo, un problema práctico. El poder no es un bien deseable, pero sí es un mal necesario y puesto que no podemos prescindir de él, es imprescindible que sea aceptado como legítimo. Un poder, cuya legitimidad no es aceptada por quienes tienen que obedecerlo, es una fuente permanente de conflictividad.

En los países europeos, desde el fin del Imperio Romano y, sobre todo, desde la Baja Edad Media, en que empieza a prefigurarse el que acabará siendo mapa estatal del continente, la disputa sobre el lugar de residenciación del poder ha girado en torno al concepto de soberanía, con dos interpretaciones radicalmente distintas: una primera, la soberanía de origen divino y otra segunda, la soberanía nacional-popular.

En el tránsito de la soberanía de origen divino a la soberanía nacional-popular se sintetiza la historia político-constitucional de los países europeos. En todos ellos, durante el largo proceso que se inicia en la Baja Edad Media y que atraviesa toda la Edad Moderna e incluso parte de lo que consideramos Edad Contemporánea, la soberanía de origen divino ha sido considerada la fuente prácticamente indiscutible de legitimación del poder. En Inglaterra dicha soberanía de origen divino sería sustituida a partir de la *Glorious Revolution* en soberanía parlamentaria, si bien en unos términos tan tributarios de su

historia que la harían prácticamente no exportable a los países continentales. Sería con la Revolución Francesa en 1789 con la que la legitimación del poder a través de la soberanía nacional daría una respuesta exportable a los demás países europeos y de alcance, en consecuencia, más que nacional, valga la paradoja.

Francia ha sido en Europa el país de la soberanía nacional, es decir, el país que revolucionó el planteamiento acerca de la fundamentación del poder en el continente. El poder dejaba de tener su fundamento en el cielo, para pasar a tenerlo en la tierra, lo que en la práctica suponía un cambio espectacular en la posición que habían ocupado las confesiones religiosas en general y la Iglesia Católica en particular en todas las formas políticas prerrevolucionarias. La separación de la Iglesia y el Estado es una exigencia insoslayable de la soberanía nacional. Los principios de soberanía de origen divino y de soberanía nacional son mutuamente excluyentes. No puede haber ningún tipo de compromiso entre ambos. La inercia histórica puede retrasar la imposición de dicha exigencia, pero no puede impedir que lo haga. Ningún Estado Constitucional puede acabar de dejar siendo un Estado confesional, para convertirse en un Estado laico. (Inglaterra, como en casi todo, es la única excepción).

Ahora bien, si el resultado final de la tensión entre la soberanía de origen divino y la soberanía nacional sólo podía ser uno, ello no quiere decir que las resistencias a dicho resultado final, sobre todo en aquellos países en los que la Iglesia Católica había tenido una posición hegemónica en la administración de la primera, no hicieran dudar en algunos momentos de que tal resultado llegara a alcanzarse o, al menos, que lo hiciera de una manera incompleta.

El campo de batalla de esa tensión entre las dos concepciones de la soberanía o, lo que viene a ser lo mismo, entre la Iglesia y el Estado fue la educación. No podía ser de otra manera. En toda sociedad la educación es la expresión de la concepción de la soberanía con base en la cual se explica su organización política. A una fundamentación transpersonal del poder, como fue la soberanía de origen divino, en la que

descansaron las diversas formas de manifestación de la Monarquía Absoluta, correspondía un modelo de *instrucción*, que no de *educación*, básicamente religioso y gestionado por la Iglesia. La soberanía de origen divino es incompatible con el derecho a la educación. Hasta la imposición del Estado Constitucional el modelo educativo (permítaseme el anacronismo) de los países europeos se ha basado en la conexión entre religión e instrucción. Tal modelo prolongará sus efectos incluso durante la primera fase de imposición del Estado Constitucional, del que es un buen ejemplo el artículo 366 de la Constitución de Cádiz: «En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras, en las que se enseñará a los niños a leer, escribir, contar y *el catecismo de la religión católica,* que comprenderá también una breve exposición de las obligaciones civiles». Esta conexión irá desapareciendo a medida que se amplía el ejercicio del derecho de sufragio y con él se progresa en la democratización del Estado.

El derecho a la educación es, pues, un derecho democrático. Me atrevería a decir que es, junto con el derecho de sufragio, el derecho democrático por excelencia. Si no puede existir con una fundamentación transpersonal del poder, no puede faltar con una fundamentación inmanente del mismo. Si la soberanía es de origen divino, no hay derecho a la educación. Si la soberanía es de origen nacional-popular, no puede no haberlo.

Y es así porque la transformación del individuo de súbdito en ciudadano solamente puede ser real y efectiva con base en el ejercicio del derecho a la educación. Pues ciudadano solamente es aquel individuo que participa en condiciones de igualdad en la formación de la voluntad general. El ciudadano no es sujeto pasivo sino activo en el proceso de formación de la voluntad del Estado. Es el ciudadano ejerciendo sus derechos el punto de partida para la comprensión del Estado y sus poderes, y no a la inversa.

Ahora bien, para que el individuo participe en condiciones de igualdad en la formación de la voluntad general, resulta indispensable que disponga de la información suficiente para que su formación de voluntad personal sea autónoma, es decir,

no esté subordinada a una voluntad ajena. La autonomía en el proceso de formación de la voluntad propia es el primer elemento constitutivo de la igualdad constitucional. Y esa autonomía sólo es posible con base en la información y con la capacidad para interpretarla personalmente. La preparación intelectual indispensable para ordenar la información que se recibe es un elemento indispensable en el proceso de formación de la voluntad. Una voluntad igual en el sentido de una voluntad libre, que pueda participar autónomamente en la formación de la voluntad general, solamente es posible con base en el derecho a la educación.

El derecho a la educación es, en consecuencia, un derecho de naturaleza política, exactamente igual que el derecho de sufragio, si bien no es un derecho exclusivamente político, como éste, ya que el derecho a la educación no se reduce a la política, sino que se extiende a la formación general del individuo, que es lo que le permite ser sujeto autónomo de las relaciones con los demás individuos en la sociedad civil y, como consecuencia de ello, ciudadano que participa conscientemente en la formación de la voluntad del Estado.

En realidad, el derecho a la educación, al que más se parece es al derecho a la información. La conexión que han establecido todos los Tribunales Constitucionales entre el principio de legitimación democrática del Estado y el derecho a la información es la misma que tiene que establecerse entre dicho principio y el derecho a la educación. Si el derecho a la información, por utilizar la palabras del Tribunal Constitucional español, «garantiza el mantenimiento de una comunicación pública libre, sin la cual quedarían vaciados de contenido real otros derechos que la Constitución consagra, reducidas a formas hueras las instituciones representativas y absolutamente falseado el principio de legitimidad democrática que enuncia el artículo 1.2 de la Constitución y que es la base de toda nuestra ordenación jurídico-política» (STC 6/1981), el derecho a la educación también. Sin el derecho a la información no pueden existir la sociedad y el Estado democráticos. Sin el derecho a la educación, tampoco.

Esta es la razón por la que el derecho a la educación ha sido tan polémico. En el derecho a la educación se sintetizan todas las tensiones originadas tanto por el reconocimiento y ejercicio de la libertad ideológica y religiosa, con su correspondiente proyección en la libertad de cátedra, como por el proceso de secularización del Estado. A medida que la Iglesia va perdiendo el poder político y económico del que había dispuesto bajo el Antiguo Régimen, el control de la educación se convierte en el eje en torno al cual gira la tensión entre la Iglesia y el Estado. Dicha tensión atraviesa al conjunto de la sociedad y será un elemento de capital importancia hasta entrado el siglo XX en todos los países europeos en general y en España en particular.

De esta tensión trata el libro magistral de Georges Weill, cuya traducción se ofrece por primera vez al público de habla española. Realmente resulta sorprendente que este libro no haya sido traducido antes, ya que, probablemente, no haya otro país europeo en el que su conocimiento podría haber resultado tan pertinente en el momento en que fue publicado en Francia (1925) como en España. El que se edite a comienzos del siglo XXI no es, por otra parte, una buena señal, ya que viene a poner de manifiesto que todavía no hemos acabado de resolver de manera definitiva un problema de naturaleza puramente democrática.

En la propia Introducción y en la Conclusión redactadas por el autor se sintetiza lo que a lo largo de la exposición se desarrolla. No tiene, en consecuencia, ningún sentido que me extienda sobre el contenido del libro. Simplemente les aseguro que su lectura les va a ayudar a entender lo que ha ocurrido en la historia española desde principios del XIX e incluso lo que todavía, desgraciadamente, sigue ocurriendo, aunque no de la misma manera ni con la misma intensidad que en el pasado. Pero llueve sobre mojado.

Javier Pérez Royo
Catedrático de Derecho Constitucional
Universidad de Sevilla

Propósito

La idea laica encierra una concepción filosófica, sobre la independencia y la capacidad de la razón humana, y una concepción política, sobre los derechos del Estado y de los ciudadanos frente a las Iglesias. Aunque sea imposible separarlas, es sobre todo la segunda concepción la que he pretendido dilucidar. Este libro continúa pues la serie de estudios en la que me he propuesto reconstruir los principales movimientos políticos y sociales de la Francia contemporánea. Mi exposición comienza en la época en que el fin de las guerras del Imperio y el regreso de la monarquía legítima reavivan los debates en torno a las relaciones entre Iglesia y Estado; acaba en 1905, cuando se aprueba la ley que decide la separación de los dos poderes. No se encontrarán más que escasas indicaciones sobre hechos más recientes.

Introducción

La Francia del Antiguo Régimen fue un Estado confesional. La Iglesia católica y el Estado vivían unidos por lazos indisolubles: el Estado se encontraba parcialmente dentro de la Iglesia y la Iglesia se encontraba parcialmente dentro del Estado. El Rey Cristianísimo poseía un carácter religioso, conferido por lo sagrado; el clero constituía una fuerza política. La Reforma intentó en vano romper esta unión: la Francia católica no aceptó como rey al vencedor de Arques y de Ivry hasta que no hubo abjurado del protestantismo. Todos los Borbones después de él se consideraron a sí mismos protectores naturales de la Iglesia.

Esta unión no eliminaba los conflictos entre los dos poderes; no impedía que el poder real mantuviera su postura frente al poder eclesiástico. Nunca estuvo el clero vigilado con tanto celo como en la época de Luis XIV. Recordemos solamente los consejos que el gran rey dio a sus hijos: «Esos términos misteriosos de inmunidades y de libertades de la Iglesia, con los que se os pretenderá quizás obnubilar, contemplan igualmente a todos los fieles, sean laicos o estén tonsurados..., pero no eximen ni a unos ni a otros de la sujeción a los soberanos, a quienes el Evangelio mismo les conmina justamente a someterse.»[1] Los ministros de Luis XIV pensaban como su señor: Colbert no cesó de luchar contra el desarrollo de las congregaciones religiosas. Sería muy largo enumerar los conflictos análogos bajo Luis XV, por ejemplo en tiempos de Machault, o las actuaciones de la comisión de regulares que, bajo Luis XVI,

---

1 *Mémoires de Louis XVI*, ed. Dreyss, I, p. 209.

redujo con tanta energía el número de conventos. Pero estas medidas contra el poder de los obispos o de las congregaciones eran obra de católicos practicantes y creyentes. Por muy vivas que fueran sus discusiones políticas con los Papas y los prelados, nunca traspasaron los límites fijados por la religión.

Se trató también de controversias provocadas por el galicanismo. Se han distinguido con razón el galicanismo eclesiástico, que defiende al episcopado contra las injerencias de Roma, el galicanismo real, que somete el clero al poder civil, y el galicanismo parlamentario, el más radical de todos, que encabeza ásperamente la lucha contra las teorías ultramontanas o las pretensiones clericales. Pero los más violentos entre los galicanos eran católicos; los apelantes contra la bula *Unigenitus* protestaban con indignación cuando se les acusaba de herejía; la doctrina de Pierre Pithou y de Dupuy, aunque rechazada por las asambleas de la Iglesia de Francia, tenía como partidarios a muchos hombres sinceramente religiosos. Tampoco la guerra entre los dos poderes fue nunca llevada al extremo: incluso después de la declaración de 1682, Luis XIV terminó por doblegarse ante la resistencia de Roma; cuando Luis XV vio las proporciones que tomaba la batalla del clero contra Machault, apartó a éste del control general de las finanzas. El Papado a su vez multiplicaba las moratorias, los compromisos y calmaba en ocasiones a sus defensores imprudentes. Ultramontanos y galicanos coincidían frente al librepensamiento: cuando se trató de difamar o de condenar los libros de los filósofos del siglo XVIII, los jansenistas del Parlamento de París mostraron tanto celo como los prelados devotos de los jesuitas.

Las cosas cambiaron después de 1789. Sin duda la mayoría de los miembros de la Constituyente quería conservar el catolicismo, un catolicismo reformado, corregido en su disciplina según las teorías jansenistas y en su espíritu según las ideas de Rousseau. Pero ya habían soportado demasiado la influencia de los legistas y de los filósofos para no aceptar el principio de laicidad del Estado; poco a poco, no sin vacilaciones, lo aplicaron a las leyes. El Estado confesional hizo sitio al Estado laico. Es esa gran novedad, contenida implícitamente en la De-

claración de Derechos del Hombre, la que iba a cambiar definitivamente la naturaleza de las luchas religiosas. Las querellas del clero con el Estado confesional, no importa lo violentas que parecieran, se convertían en querellas de familia; las de la Iglesia romana con el Estado laico fueron los conflictos de dos potencias extranjeras, entre las cuales había desaparecido todo lazo fraternal. Francia y Roma podían todavía entenderse a través de tratados, el gobierno y el clero podían asociarse para defender intereses comunes, pero la confianza mutua, la simpatía profunda habían desaparecido. El Concordato de 1801 conserva, como un resto del Antiguo Régimen, la regla según la cual el jefe del Estado debe hacer profesión personal de la religión católica; en cualquier caso hay un abismo entre ese Concordato y el de 1516. Éste último fue firmado por un rey que no admitía en Francia más que una religión, la verdadera; el otro es obra de un jefe de Estado laico, inseguro sobre cuál es la mejor doctrina, que dijo a los protestantes: «Yo no elijo entre Roma y Ginebra.»[2] Los artículos orgánicos repiten con gusto las fórmulas de los juristas reales, el espíritu no es ya el mismo.

Cuando una Iglesia ha sido la única reconocida como tal durante siglos, cuando ha dominado el país, dirigido la educación, dominado las conciencias y destruido las herejías con el apoyo del brazo secular, es natural que el régimen desaparecido le inspire nostalgia; durante mucho tiempo permanece dispuesta a buscar en el pasado el ideal que podría ofrecer a las nuevas generaciones. Durante todo el siglo XIX, bajo todos los regímenes, los católicos militantes se esforzaron en retornar a la alianza de la Iglesia con el Estado. Recurrían, según el momento, a dos métodos opuestos: cuando el gobierno les parecía amigo de la Iglesia, preconizaban, conforme a la fórmula de 1815, la unión del trono y del altar; si el poder se volvía hostil o simplemente indiferente, intentaban organizar un partido católico independiente, pero siempre con la esperanza de que este partido fuera un día lo bastante fuerte para poder inspirar o dirigir la política francesa. El primer método fue practicado bajo Luis XVIII y

---

2 *Bulletin* de la Sociedad de Historia del Protestantismo, 1902, p. 304.

Carlos X, de 1849 a 1859, y también, pero con marcadas vacilaciones, entre 1871 y 1877. El segundo siempre resultó más del gusto de los combativos, los exaltados, ya fueran los ultramontanos que rodeaban a Lamennais bajo la Restauración, los católicos liberales bajo Luis-Felipe o los defensores del poder temporal de Pío IX después de 1860. Los católicos militantes de todas las facciones se reagruparon poco a poco bajo esa idea a partir del triunfo de los republicanos en 1879.

A las ideas católicas se opone la concepción laica. Según ésta el Estado, independiente de toda Iglesia, de todo símbolo confesional, debe incluir a todos los ciudadanos, cualesquiera sean sus creencias, bajo la igualdad civil; si las desigualdades políticas subsisten, deben estar fundamentadas únicamente en motivos políticos; el gobierno del país será conducido en función de razones puramente humanas y la ley no será ni católica ni protestante; Odilon Barrot llegará incluso a decir que la ley es atea. Corresponde al individuo elegir la Iglesia que quiera, conforme a su concepción del más allá, o permanecer al margen de todas las Iglesias; al Estado, perseguir el bien de Francia y de los franceses en este mundo. Esta idea del Estado laico puede prestarse a aplicaciones diversas. Se vio coexistir, bajo la Restauración, el principio de una religión de Estado con el de la igualdad de todos los franceses bajo la ley. Se puede admitir también un régimen concordatario, un convenio entre dos poderes independientes que han firmado un contrato solamente por el interés del orden público. Por último, el sistema de separación de la Iglesia y el Estado es el fin lógico de la doctrina de la laicidad.

Entre los hombres que a lo largo del siglo XIX defendieron el carácter laico del Estado pueden distinguirse cuatro tendencias diferentes. Los primeros son los católicos sinceros, o de creencias tibias, pero que reconocen la grandeza y la dignidad de la Iglesia: ellos prolongan tanto como pueden la tradición galicana de la antigua Francia; a los progresos de la doctrina ultramontana oponen, rejuveneciéndolos un poco, los argumentos de Pithou y de los parlamentarios del siglo XVIII. Su gran época se extiende desde 1815 a 1848; bajo la Restaura-

ción prestaron a Royer-Collard y a Bourdeau su fiel apoyo; bajo Luis-Felipe alcanzaron el poder y trataron de seguir, en medio de las polémicas relativas a la libertad de enseñanza, la vía media que les trazaban Thiers y Dupin. La concepción laica aparece también en ciertos católicos más modernos, apartados del viejo galicanismo, los republicanos católicos. Es preciso no confundirlos con los católicos republicanos, porque estos últimos son, en primer lugar, católicos, y después republicanos. Los republicanos católicos no fueron de ningún modo raros en las Asambleas Nacionales de 1848 y 1871, republicanos ardientes y vecinos del socialismo, como Arnaud (del Ariège), o republicanos reconciliados y de opiniones moderadas, como Dufaure. Se puede reunir a todos estos hombres bajo el nombre de católicos anticlericales. El sistema concordatario encontró entre ellos a sus defensores más convencidos.

Los segundos son los protestantes liberales o los hombres inspirados por el espíritu del protestantismo liberal. El catolicismo romano les disgusta, pero son cristianos: el nombre que realmente les conviene es el de evangélicos: lo esencial para ellos es que el Evangelio continúe siendo la ley religiosa y moral de Francia. Hacia 1825, la Sociedad de la Moral Cristiana, que recibió del modo más caluroso el alegato de Vinet sobre la libertad de cultos, reclutó a sus miembros entre ellos. Sus ideas reaparecieron bajo el Segundo Imperio con Laboulaye, discípulo de Channing, y con Prévost-Paradol, convertido al protestantismo. Ellos difundieron entre el gran público la idea de la separación de la Iglesia y el Estado.

En el tercer grupo encontramos a los deístas, partidarios de la religión natural. Aparecen como un grupo numeroso a lo largo de todo el siglo XIX: algunos llenos de simpatía por las diversas formas del cristianismo, porque éste salvaguarda los dogmas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma; otros enérgicamente hostiles a la Iglesia católica, porque ahoga los dogmas fundamentales bajo creencias parásitas y supersticiosas. Los primeros a menudo buscaron una alianza de la filosofía con la religión popular y preconizaron la entente cordial de las dos hermanas inmortales; es la idea de Victor Cousin,

adoptada por la mayoría de sus discípulos hasta Jules Simon, quien la desarrollaría elocuentemente en su lucha contra los ministros de 1880. Los segundos esperan sustituir la religión positiva, quebrantada por la crítica y la ciencia, por una fe que pueda permanecer de acuerdo con los descubrimientos de la razón humana; cuanto menos, quieren defender a los adeptos de esta fe contra las reapariciones ofensivas de la antigua intolerancia. Ésta fue la concepción de los redactores de *Le Globe,* tan penetrados por la creencia en Dios; más tarde el fundador de *La Liberté de penser*, Amédée Jacques, en plena campaña ardiente contra el catolicismo, hablaba de conservar, en la Universidad del futuro, la enseñanza obligatoria de los deberes hacia Dios.

La cuarta categoría es la de los librepensadores, que descartan la religión de los filósofos tanto como la de las antiguas Iglesias. Estuvieron representados bajo la Restauración por numerosos discípulos del siglo XVIII; porque si la mayoría de los liberales de 1830 creía en el Dios remunerador y vengador celebrado por Voltaire, una gran minoría permaneció ligada a las ideas de Helvetius y d'Holbach. Esta escuela parece desvanecerse entre 1830 y 1850; la reacción contra la incredulidad, contra el ateísmo, dio sus frutos; apenas se encuentran algunos revolucionarios aislados, un Blanqui, un Proudhon, que descartan resueltamente la idea de Dios. Es hacia 1860 cuando se produce el despertar del librepensamiento, favorecido por la crítica filosófica de Taine y el positivismo de Littré; el progreso de las ciencias naturales contribuyó mucho a ello. Este movimiento irá fortaleciéndose y concretándose durante toda la segunda mitad del siglo XIX.

Podemos ahora definir los dos términos que serán empleados con mayor frecuencia en este libro, los de *clericalismo* y *anticlericalismo.* El clericalismo es la tendencia a establecer una unión estrecha entre el Estado francés y la Iglesia católica romana, ésta última inspirando a aquel. En cuanto al anticlericalismo, se ha discutido a menudo sobre el verdadero sentido de esta palabra; ¿no es lo mismo que el anticristianismo o, más precisamente, que el anticatolicismo? La respuesta varía según los hombres

y los tiempos. Royer-Collard y Laîné fueron anticlericales en política, aunque el término no existía todavía; sería ridículo pretender que ellos combatían el catolicismo. Laboulaye o Dufaure no pueden ser considerados adversarios de la religión cristiana. Pero cuando los redactores de *Le Constitutionnel* en 1825 o de *Le Siècle* en 1885 unían las demandas de respeto por la religión católica a los ataques incesantes contra el clero, había en ese lenguaje mucho más de prudencia que de sinceridad. Combatir la unión estrecha de la Iglesia y del Estado, detraer el poder político de los clérigos, éste es el fin que tan a menudo ha unido a hombres de opiniones diversas. A todo lo largo del siglo XIX francés, las cuestiones religiosas se presentaron fundamentalmente a partir de su dimensión política; ésta es la razón por la que la política ha unido a hombres que diferían mucho en cuanto a sus creencias metafísicas.

En la guerra entre la Iglesia y el anticlericalismo, ¿quién empezó? Cuestión insoluble y quizás ociosa. Vamos a apuntar solamente algunos hechos seguros. Encontramos en el siglo XIX tres periodos en los que la Iglesia pareció unirse a un gobierno considerado reaccionario: estos periodos van de 1822 a 1830, de 1849 a 1859, de 1871 a 1875. El primero preparó el brote de anticlericalismo que caracterizó la revolución de 1830; el segundo provocó la gran polémica antirreligiosa del fin del Imperio; el tercero contribuyó a la aprobación de las leyes de Jules Ferry sobre la enseñanza laica. Una nueva tentativa del partido católico para intervenir en el gobierno y en el ejército durante el asunto Dreyfus fue seguida de la campaña anticlerical dirigida por Waldeck-Rousseau y Combes. Pero si se va al fondo de las cosas, en todas las épocas y en todos los países se encuentran conflictos entre dos concepciones opuestas sobre el fin asignado a los individuos y a las sociedades humanas.

1.
La política religiosa bajo la Restauración

La Restauración proclamó la unión del trono y del altar. Luis XVIII, por muy poco devoto y, al parecer, poco creyente que fuera, se declaró protector de la religión; Carlos X era creyente y devoto. La mayoría de los emigrados regresaban convertidos; los sufrimientos comunes experimentados en el exilio habían unido a clérigos y gentilhombres. Las pastorales de los obispos repetían que la religión era necesaria para el mantenimiento del Estado;[1] muchos políticos sentían lo mismo y veían en la caída de todos los gobiernos formados después de 1789 la confirmación de esa verdad. Se podía creer que la Iglesia iba a retomar su antiguo poder en Francia. Contra ese poder se dirigieron numerosos enemigos, venidos de todos los puntos del horizonte; la tradición del galicanismo parlamentario, fortificada por la nueva idea del Estado laico, les facilitó un medio para unirse. Emprendieron una acción política, opuesta a los esfuerzos que tendían a hacer del clero un poder político; portaestandarte de la contrarrevolución, el clero se hizo particularmente sospechoso ante todos aquellos que se identificaban con la Revolución.

Es siguiendo los debates de la Cámara de Diputados como mejor podemos comprender la formación y los progresos del partido del Estado laico. En 1815 los militantes del catolicismo dominan la *Chambre introuvable.* Ahogan la voz de

---

[1] El obispo de Troyes habla de «esta religión a la que una política sin sentido quisiera siempre separar del Estado, sin pensar que el Estado ha nacido con ella, y que moriría sin ella; esta religión, más necesaria incluso para los reyes de lo que los reyes lo son para ella» (*L'Ami de la religion*, I, p. 101).

d'Argenson cuando alude a las violencias cometidas contra los protestantes del Mediodía.[2] Uno demanda que se restituyan al clero las actas del estado civil, y pretende poner fuera de la ley, por así decirlo, a los hombres que no tienen ninguna religión.[3] Otro quiere confiar a los obispos la vigilancia exclusiva de los colegios de la Universidad. La mayoría expresa sobre todo el deseo de asegurar al clero una dotación fija independiente de la aprobación anual del presupuesto por parte de las Cámaras, y de reconstituir su propiedad corporativa; he ahí por qué se oponen a las desamortizaciones de bosques y de otros dominios del Estado, cuando esos dominios provienen de antiguos bienes eclesiásticos. Pero los ultrarrealistas de 1815 eran parlamentarios noveles, incapaces de formar una mayoría compacta y de luchar con perseverancia contra los ministros del rey. Y es que el duque de Richelieu y sus colegas, aunque bien dispuestos con respecto a la Iglesia, estaban decididos a respetar la Carta y a estabilizar la nación. Encontraron en la Cámara el apoyo de un pequeño grupo de católicos políticos, preocupados por salvaguardar los derechos del Estado. Uno de los más activos, Duvergier de Hauranne, exigió a menudo que los clérigos no se mezclaran en los asuntos de este mundo. El clero, decía él, forma un cuerpo aparte, sometido a un soberano extranjero; los temores de una conciencia timorata le llevan a menudo a no reconocer los derechos de la realeza. Así, es preciso «encerrar al clero en el círculo de sus deberes espirituales y no confiarle las magistraturas civiles.»[4] Un filósofo convertido a la religión, Maine de Biran, mostró que el antiguo poder del clero había desaparecido, y que una ley no podía restablecer las instituciones muertas. El cura no puede dispensar el bautismo, el matrimonio, la sepultura religiosa,

---

2 Sesión del 23 de octubre de 1815.

3 Discurso de Lachèze-Murel (18 de abril de 1816). «Sean ustedes católicos, no católicos, sean ustedes judíos si así lo desean, la Carta les protege igualmente a todos, y acuerda protección a su culto..., pero sean alguna cosa; puesto que si no son nada, es decir, si no profesan ningún culto, entonces la sociedad no les debe nada, porque están ustedes fuera de su seno.»

4 19 de abril de 1816.

más que bajo ciertas condiciones impuestas por la Iglesia; si se convierte en funcionario del estado civil, se le verá a menudo atrapado entre dos deberes.[5]

El proyecto de reconstituir un clero propietario también provocó objeciones. Cuando se autorizó a los obispos y a los curas a recibir donaciones, Royer-Collard, entre otros, contribuyó a decidir que las donaciones superiores a mil francos debían ser confirmadas por una autorización real;[6] en la Cámara de los Pares, el abad de Montesquiou, el anciano ministro de 1814, logró que la autorización fuera exigible para cualquier donación.[7] De Serre, en el discurso que dio origen a su reputación de orador, negó a la Iglesia el derecho a la propiedad. Este derecho, dijo, no pertenece más que a las instituciones eclesiásticas tomadas individualmente. Estas instituciones se fundamentan en su poder espiritual; «pero no se cimentan ni se sostienen en un Estado, no se fundamentan, en lo temporal, más que en el hecho y la fuerza del poder público temporal; están, según su consideración, en la misma posición que todas las demás instituciones de utilidad pública». El poder civil puede suprimirlas y lo ha hecho a menudo; cuando lo ha hecho, los bienes que pertenecían a estas instituciones han caído bajo dominio público.[8] En suma, los partidarios de la reacción religiosa en 1815 obtuvieron la aprobación de una ley polémica, la que suprimía las pensiones de los clérigos casados, y una medida social importante, la abolición del divorcio. Pero el Estado laico había mantenido sus derechos.

Las elecciones de 1816 hicieron llegar a la Cámara a una mayoría realista moderada, que vio muy pronto organizarse frente a ella, ampliado en cada renovación parcial, al nuevo grupo de la izquierda, los «independientes». Es en esta Cámara, bajo los ministerios de Richelieu y de Decazes, don-

[5] Maine de Biran cita con elogio las palabras de Montesquieu: «No se debe estatuir según las leyes divinas lo que debe ser regulado por las leyes humanas» (20 de abril de 1816).

[6] 22 de enero de 1816.

[7] 26 de noviembre de 1816.

[8] 22 de abril de 1816.

de el pequeño grupo doctrinario iba a desempeñar un papel considerable hasta 1820. El jefe de este grupo, Royer-Collard, era realista y católico; proviniente de una familia jansenista, reprochaba a esta secta su doctrina de la gracia, un funesto ataque contra la Santa Sede, y no hablaba más que con asco de los convulsionarios; pero su admiración hacia los solitarios de Port-Royal continuaba siendo grande, por parecerle que culminaban la alianza de la filosofía y la religión. Él deseaba también la alianza de la Iglesia con el Estado; desde 1797 el Consejo de los Quinientos le había escuchado exponer las ventajas;[9] pero esta alianza implicaba la independencia del Estado y el deber del clérigo de ceñirse a su misión espiritual. Presidente de la Comisión Real de Instrucción Pública, Royer-Collard fue durante algunos años una especie de ministro dirigente; bajo ese título, defendió la Universidad contra las críticas llegadas desde dos sectores diferentes. A los diputados de la derecha, que atacaban la tasa universitaria y exigían una libertad completa para las escuelas religiosas, él opuso los derechos del Estado.[10] La exención del servicio militar para los miembros de las congregaciones no fue admitida por él más que con reservas.[11] Pero al mismo tiempo el gran doctrinario declaraba que la Universidad debía ser monárquica y religiosa.[12] Cuando ciertos diputados de la izquierda denunciaron los intentos realizados en los colegios reales para convertir a los alumnos protestantes, cuando un recurso exigió que se creara en el Sudoeste un colegio protestante, Royer-Collard

---

[9] Sesión del 26 de Messidor del año V.

[10] «La instrucción y la educación pública pertenecen al Estado y están bajo la dirección superior del rey» (25 de febrero de 1817).

[11] Sólo lo aceptó para los Hermanos comprometidos a pasar diez años en la enseñanza pública. «Los Hermanos, dice él, no pueden ser exentos como personas religiosas que se han comprometido a ciertas prácticas y a la obediencia hacia superiores que la ley no reconoce; sólo pueden serlo como personas dedicadas a un servicio público, bajo la autoridad de los responsables de ese servicio.» Hizo por tanto extender la exención del servicio militar a los laicos firmantes del compromiso de diez años (30 de enero de 1818).

[12] 25 de febrero de 1817.

opuso una negativa formal a los hechos alegados e hizo desestimar el proyecto.[13]

Camille Jordan era el confidente más íntimo de Royer-Collard; él también había combatido mucho tiempo por la libertad de la Iglesia, pero no aportó menos ardor que su gran amigo al defender los derechos del Estado. Bonald había propuesto que los bienes no vendidos fueran restituidos al clero. Camille Jordan se hizo cargo de la respuesta. El clero francés, dijo, alberga, junto a una mayoría pacífica y virtuosa, a «un pequeño número de hombres demasiado sometidos a funestas influencias políticas, demasiado dispuestos a servir sin quererlo como instrumento a los partidos»; por esos hombres, «conviene quizás estrechar más que aflojar los lazos de la dependencia temporal». El orador expuso a continuación que nunca Francia había colocado al mismo nivel la propiedad corporativa y la propiedad individual, que el Estado francés había conservado siempre el derecho de fiscalizar la primera. «He ahí nuestro verdadero derecho público, Señorías; he ahí lo que hubieran profesado los Pithou, los d'Aguesseau, los Talon, el ilustre canciller L'Hôpital, si ellos hubieran podido hacer oír sus voces en esta gran deliberación.»[14]

Los doctrinarios galicanos no contribuyeron mediocremente, con sus consejos y sus críticas, a hacer fracasar el Concordato de 1817. Su amigo De Serre estaba casi siempre de acuerdo con ellos en cuestiones religiosas. En 1819, por ejemplo, cuando se discutía su proyecto de ley sobre la prensa, Laîné propuso que se castigaran los insultos a la moral pública, pero también a la religión. De Serre combatió la enmienda: una religión positiva, dijo, no se siente libre más que cuando posee el derecho de prédica y de propaganda; este derecho implica el de criticar las religiones adversas. El Estado debe respetar esta libertad, sin intervenir en cuestiones polémicas.[15] Se admitió aprobar un artículo que castigara los insultos a la moral pública y religiosa.

---

[13] 15 de febrero de 1819.

[14] 4 de marzo de 1817.

[15] 17 de abril de 1819.

Los diputados de la izquierda no intervinieron al principio más que con bastante timidez en estos debates: las cuestiones políticas, como las leyes electorales o la libertad de prensa, les interesaban más. La reacción que siguió al asesinato del duque de Berry comenzó sin embargo a hacerles salir de su reserva; los misioneros sobre todo les inquietaban y les irritaban. Pero de 1820 a 1824, hasta el triunfo completo del partido ultrarrealista, el gobierno no presentó leyes propiamente clericales; la cuestión religiosa no levantaba todavía pasiones violentas. Los oradores de la izquierda se aplicaron solamente a defender la tradición galicana, a denunciar las pretensiones excesivas de ciertas camarillas de la extrema derecha; aseguraban sentir un profundo respeto por la religión y acordaron asumir la defensa del bajo clero, elevar las asignaciones de los capellanes y de los vicarios, suspendiendo las dispensas propuestas a favor del alto clero.

Las ideas que predominaban entre los defensores del espíritu laico aparecen en el largo debate del mes de mayo de 1821. Se trataba de un proyecto de ley tendente a aumentar las pensiones eclesiásticas y a crear doce nuevas diócesis. El ministerio presidido por Richelieu quería una ley para ello; en nombre de la comisión, Bonald propuso que la creación de los nuevos obispados fuera remitida al rey, sin la intervención de las Cámaras. Los oradores de la derecha se dividieron entre los dos sistemas, no sin repetir con insistencia que había que fortalecer la religión; el conde de Marcellus, como era habitual, se señaló por el tono sacerdotal de sus «homilías» parlamentarias.[16] Los adversarios de la ley se declararon todos convencidos de

[16] He aquí el fin de su discurso: «Que los Gobiernos y las Cámaras secunden con entusiasmo los propósitos de los Hijos de San Luis con respecto a la religión de su padre, y que a la sombra de este árbol antiguo y misterioso, cuya copa se pierde en el cielo y cuya raíz, golpeada en vano por la impiedad, retoma siempre de la tierra una vida nueva, el tallo augusto de las flores de lis que acaban de florecer crezca y prospere para devolver a Francia ese destello, esa gloria, esa felicidad que han atraído durante tanto tiempo la admiración del mundo y que siempre embellecieron la diadema del Rey Cristianísimo.»

que el Estado debe proteger y promover la religión. «Para nosotros, no se trata, dijo Bignon, de saber si la religión debe entrar como elemento necesario en nuestro orden social, todos nosotros estamos de acuerdo sobre este punto». Benjamin Constant explicó por qué un protestante como él podía tomar parte en este debate: «Lecciones costosamente asumidas nos enseñan que lo que desacredita una creencia es funesto para las otras, y que en consecuencia es bueno para el protestante que el culto católico esté envuelto en veneración, como lo es para el culto católico que el protestante no sea envilecido.» El orador dejó claro su rechazo a la supresión del presupuesto de los cultos.[17] El general Foy, por su parte, dijo: «Es conforme a su cometido que los gobiernos honren los sentimientos religiosos y protejan las religiones positivas que ordenan esos sentimientos según reglas comunes.»

Pero los oradores de la izquierda se pusieron de acuerdo para decir que antes de crear diócesis nuevas, se debía pensar en las parroquias desprovistas de capellanes y en la condición miserable del clero rural. Corcelle habla de 4.000 vicarios que reciben del Estado 250 francos al año. Benjamin Constant recuerda que no es la opulencia del episcopado la que asegura el progreso de la fe.[18] Son muy raros los diputados que se abstienen de subrayar su simpatía por la religión: es Manuel quien, con su energía provocadora, señala esta ley como un medio indirecto de poner en vigor el Concordato de 1817; es Beauséjour, un radical casi aislado, el que enumera las variaciones de los dogmas de la Iglesia y las progresivas usurpaciones de los Papas; él también asume, por tanto, la defensa del bajo clero.

En cuanto a Royer-Collard, según su costumbre, amplía el debate y encuentra la ocasión de exponer su teoría sobre las

---

17 «No es bueno, publiqué yo tiempo atrás, hacer que en el hombre la religión se bata con el interés pecuniario.»

18 «Antes de la Revolución, con el clero rico, la religión desapareció de Francia; ustedes convienen en ello, puesto que no cesan de atribuir el origen de esa revolución a la incredulidad. Después de la Revolución, con el clero pobre, la religión se ha recuperado. Ustedes convienen en ello, pues se enfrentan al ardor de la gente que reclama pastores.»

relaciones entre la Iglesia y el Estado. La religión escapa enteramente al poder del Estado;[19] pero los ministros de la religión son hombres, y es sólo con ellos con quienes el Estado contrata un alianza. «La alianza de la que yo hablo consiste en que, de la misión divina del clérigo, el Estado hace una magistratura social, la más alta de todas, porque tiene por función enseñar la religión. La recompensa de la alianza, que se me perdone esta expresión necesaria, es la protección; la condición es que el clérigo permanezca en el templo, y no salga de ahí para perturbar al Estado.» Ya que el Antiguo Régimen ha caído, acostumbrémonos a la nueva situación que resulta de la libertad de conciencia y de la igualdad de cultos. La experiencia enseñará «al siglo que, cuanto más débil sea el clero dentro del Estado, más fuerte debe ser en la religión; al clero que, si reivindica toda la libertad religiosa a la que tiene derecho, se retirará del mundo exterior; dejará de regir la vida civil y las costumbres de la sociedad.»

Las insurrecciones de los *carbonari* y la guerra de España marcaron una crisis que acabó con el triunfo de la derecha. En 1824 la «cámara reencontrada», asegurada su larga existencia por una ley que aprobaba la celebración de elecciones cada siete años, retomó los proyectos de la *chambre introuvable*; muy pronto el advenimiento de Carlos X obligó a Villèle y a sus colegas a ejecutar, a pesar de sus dudas de hombres prácticos, el programa de los ultrarrealistas. Este programa, religioso tanto como político, fue denunciado ante los electores por la oposición de izquierda. Ésta apenas cuenta en la Cámara de Diputados con algunos miembros, pero será pronto reforzada por una oposición de derecha, compuesta de católicos prestos a defender el galicanismo. Una y otra van a mostrar a Francia que se encuentra bajo la amenaza de sufrir el gobierno de los clérigos.

---

19 «La religión, sus dogmas, sus preceptos, su jerarquía, en una palabra, todo lo que ella tiene de santo y de divino, no cae, no puede jamás caer bajo la acción de los poderes políticos... La religión no tiene de humano más que a sus ministros... Sólo ellos pues, jamás la religión, son objeto de las leyes que hoy llamamos religiosas.»

El ministerio pareció darles la razón con el proyecto de ley sobre el sacrilegio; después de haber rehusado proponer en 1824 una medida de este tipo, debió decidirse a hacerlo al año siguiente. Este proyecto suscitó una emoción general, de la cual encontramos el eco en el célebre discurso pronunciado por Royer-Collard. Esta ley, dijo, castiga el crimen de lesa majestad divina; supone que el legislador puede regular la fe. «¡He aquí el principio, que la ley evoca, de las tinieblas de la Edad Media y de los bárbaros monumentos de la persecución religiosa! ¡Principio absurdo e impío que hace descender la religión al rango de las instituciones inhumanas! ¡Principio sanguinario, que arma la ignorancia y las pasiones con la espada terrible de la autoridad divina!» La ley no tiene que ocuparse de las creencias religiosas. «Como la religión no es de este mundo, la ley humana no es del mundo invisible; estos dos mundos, que se tocan, no se confundirán jamás; la tumba es su límite». Si el gobierno declara la fe por orden de la Iglesia, estamos ante la confusión de los dos poderes. «Yo ataco la confusión, no la alianza. Sé bien que los gobiernos tienen un gran interés en aliarse con la religión, porque, haciendo a los hombres mejores, ésta contribuye poderosamente al orden, a la paz y a la felicidad de las sociedades. Pero esta alianza no comprometerá de la religión más que lo que ella tiene de exterior y de visible, su culto, y la condición de sus ministros dentro del Estado.» Esta alianza toma diferentes formas según la época; nunca puede llegar al punto de hacer que el Estado declare cuál es la verdadera religión. El Sr. de La Mennais quiere que el Estado se pronuncie; exige que se elija entre la teocracia y el ateísmo. «Nosotros no aceptamos esta odiosa alternativa». La ley es atea cuando supone deliberadamente que la gente no tiene ninguna religión. Ahora bien, la ley francesa permite que cada uno practique libremente su religión, hace pagar al Estado por las clerecías cristianas, exige del rey un juramento, es decir un acto religioso. La Carta asigna la preeminencia a la religión católica, pero esta preeminencia no sale del orden político; la Carta no declara la religión católica legalmente verdadera. La nueva ley reposa, por el contrario, sobre el principio teocrático, tan peligroso para la religión como para la sociedad.

A pesar de esta potente oposición, la ley del sacrilegio fue aprobada. En la práctica, el resultado fue insignificante, pues la condición de publicidad exigida hizo los castigos ilusorios; pero el principio así adoptado marcaba un regreso a las concepciones del Antiguo Régimen.[20]

* * *

Si la oposición dentro de la Cámara de Diputados parecía reducida a la impotencia, un gran movimiento se inició en el país; a falta de voz desde la tribuna, la prensa denunció el peligro de una reacción religiosa. Esta campaña comenzó después de 1815; en los primeros días de la Restauración, la burguesía temía únicamente el triunfo de la nobleza. Pero la unión del trono y el altar condujo bien pronto a la lucha contra el clero. Se puede seguir esta evolución en la obra de un escritor refinado que pretendió hacer oír la voz de los campesinos. No creyente, pero amigo de varios clérigos, satisfecho de la caída del Imperio, Paul-Louis Courier reservó hasta 1820 sus golpes para los funcionarios que abusaban de su autoridad, para los nobles, sobre todo para los cortesanos; como mucho dirigía de pasada un ataque rápido contra los conventos. Incluso la *Petition pour les villageois qu'on empêche de danser* hace todavía distinciones entre los clérigos, oponiendo la bonhomía indulgente de los viejos curas al celo fanático y altivo de los jóvenes. Pero a continuación Courier se lanza a pecho descubierto a la guerra anticlerical: el asunto de Mingrat, el cura asesino condenado a muerte en 1822, le permite combatir violentamente el celibato eclesiástico.[21] Mucho más popular que Paul-Louis Courier, Béranger desarrolló uno de los temas tradicionales de la literatura francesa, la sátira contra los monjes; su cólera se desencadena contra los beatos, los trapenses, los misioneros, sobre todo contra los jesuitas. Pero el cancionero nacional ha-

---

[20] Victor de Broglie reflejó la indignación provocada por esta ley (*Souvenirs*, II, p.460).

[21] V. Gaschet, *Paul-Louis Courier et la Restauration*, 1913.

bla con simpatía de los «buenos curas» bendecidores, alegres y poco molestos, dignos servidores del «Dios de las buenas gentes»; y él es sinceramente deísta.

Hay un Dios, ante él yo me inclino
Pobre y contento, sin exigirle nada.

La prensa periódica, ella también, aborda pronto las cuestiones religiosas. *Le Mercure* y *La Minerve*, muy leídos hacia 1819, estaban redactados por los volterianos, Jouy, Tissot, Jay, a los que Étienne se unía a menudo; Aignan, menos anticristiano, combatía a la Iglesia romana y daba alguna muestra de simpatía por el protestantismo. La herencia de estas publicaciones pasó a los periódicos diarios, *Le Constitutionnel* y *Le Courier français*; el primero se especializó en la guerra anticlerical: documentado por numerosos corresponsales benévolos, llegaban a su conocimiento los actos de intolerancia que se producían por doquier, los excesos de celo, los abusos de poder de los clérigos, y esos detalles eran leídos con pasión por la numerosa clientela burguesa que lo tomaba como guía. Fueron los misioneros los que, durante los primeros años del reinado de Luis XVIII, provocaron ataques y quejas. Más tarde cedieron su lugar a los jesuitas. Éstos, desde 1825, se encontraron en el punto de mira de toda la prensa de izquierdas; sus colegios, Saint-Acheul, Montrouge, eran representados como los asilos misteriosos de una sociedad secreta que unía al poder de hacerlo todo la audacia más desprovista de escrúpulos. El gobierno quiso acabar con los dos diarios liberales, pero la Corte Real de París sintió despertar en ella el espíritu de los viejos Parlamentos y absolvió a los procesados, en dos sentencias solemnes, declarando que las leyes antiguas contra la Compañía de Jesús permanecían en vigor.[22] Fue ésta una victoria para la prensa liberal. No obstante, la cuestión clerical acabaría apasionando a Francia entera una vez que Montlosier entrase en escena.

---

[22] 3 y 5 de diciembre de 1825.

Fue en 1826 cuando el viejo emigrado, admirador del régimen feudal, publicó la *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône*. Voy a revelar, dice en él, una vasta conspiración; las sentencias de la Corte Real indicaron el mal sin castigarlo. La soberanía de los clérigos se está estableciendo; es un deber denunciarlo, a pesar de la tristeza que experimenta un católico al hacerse cargo de esta tarea.

Montlosier, en la primera parte de su libro, expone los «hechos». Es un hecho la existencia de la Congregación: de más en más extendida, domina a los ministros, cuenta con 105 diputados entre sus miembros, alista a los obreros a través de la Asociación de Saint-Joseph, se infiltra en el pueblo ganando para sí a los marchantes de vino. Es ayudada por el partido jesuítico, el partido ultramontano y aun por otro: «ése que podemos llamar el partido de los clérigos, compuesto de aquellos que, a todo riesgo y a pesar de los peligros, quieren entregar la sociedad al sacerdocio. Para éstos, el poder del Papa no está en primera línea: sólo lo consideran subsidiario. Están dispuestos a abandonar cuando se desee la doctrina de la supremacía de Roma sobre los reyes, siempre que los reyes reconozcan la suya.»

Al lado de la Congregación, los jesuitas. Progresan cada día utilizando todos los medios, poniéndose todas las máscaras, ultramontanos en Roma, galicanos en Francia, idólatras en China, sembrando por todos sitios la intriga y la confusión. Por último, el ultramontanismo, alentado por el Concordato, hace conquistas continuas entre el clero. Pero es un error creer que el partido de los clérigos está compuesto únicamente por ultramontanos o por jesuitas; los clérigos galicanos no son menos exigentes. Frayssinous expone las pretensiones de este partido con prudencia, mientras que La Mennais desdeña esas consideraciones. Se reclama para la Iglesia el derecho de estatuir, no sólo la fe y las costumbres, sino la disciplina; quieren que el clero haga las leyes.

En una segunda parte, Montlosier describe los «peligros resultantes de estos hechos». Estos peligros son tanto más

grandes cuanto no existen ya instituciones fuertes, como los antiguos Parlamentos, para contener a los cuerpos religiosos. La Congregación, que según un censo reciente cuenta con 48.000 miembros, horroriza a todo el mundo por su poder.[23] Los jesuitas no han rendido ningún servicio a la religión; esos hombres a los que se celebra como enemigos de los filósofos educaron en sus colegios a Raynal, d'Alembert, Helvétius, Voltaire. Muchos de ellos fueron condenados por rebeldía o regicidio. La historia nos muestra a esta orden perseguida por los reyes treinta y siete veces en diversos países. El ultramontanismo está, igualmente, a su favor: un Boulogne, un Clermont-Tonnerre son colmados de honores; se habla de restablecer la Sorbona, pero una Sorbona ultramontana. El clérigo se vuelve cada día más invasor, y el odio contra él aumenta gracias a la impericia de nuestros hombres de Estado.[24] El Antiguo Régimen tenía el poder absoluto para hacer frente a las invasiones del clero; no se temía exiliar al arzobispo de París. Hoy los clérigos, aunque el régimen de libertad les sea odioso, saben muy bien cómo servirse de él: «os oponen, según su elección, parcialmente o en su totalidad, el poder de Dios y el de la Carta, la autoridad del Papa y la del régimen constitucional.»

En la tercera parte de su libro, Montlosier discute el «plan de defensa del sistema». Se exalta la vida devota; pero ésta es distinta de la vida cristiana y conviene solamente a una minoría. Los misioneros, predicando la vida devota, a menudo han dañado la vida cristiana.[25] Los colegios sometidos a la autoridad laica están menos corrompidos que los seminarios menores. La

---

23 «Yo sé que, hoy, Francia entera siente estar gobernada, no por su rey y por sus hombres de Estado, sino, como la Inglaterra de los Estuardo, por los jesuitas y por las congregaciones.»

24 He aquí su sistema, dice Montlosier: «Utilizar la religión como medio político, y la política como medio religioso; hacer obedecer al rey por orden de Dios, hacer obedecer a Dios por orden del rey... No creo que haya para todos los hombres, y sobre todo para el pueblo francés, nada más repulsivo» (p. 156).

25 «Si la moral de los ritos se evapora con la verdadera moral que hemos cometido la imprudencia de asociar a ella, nada queda» (p. 191).

religión de Jesucristo es una religión de amor; no la compliquemos con un fárrago de reglas y de instituciones inútiles. El clérigo es grande gracias al celibato, a la oración, a la humildad; que no desnaturalice su carácter mediante la violencia y el orgullo. Los clérigos, como las mujeres, deben ser excluidos de los asuntos públicos. «Las mujeres son flores; introducirlas en esos asuntos es marchitarlas. Los clérigos son vasijas sagradas; emplearlos para los usos del mundo es profanarlos.»

Las costumbres de un país dependen menos de su religión que del espíritu general de la nación. Francia, al abandonar sus antiguas instituciones, ha conservado los nobles sentimientos de antaño.[26] No queriendo un jefe servil, mira con pena a Carlos X, rodeado por el clero; ¿cómo no deplorar «esta inmersión del clérigo en las cosas del mundo»? Hay que actuar contra esas tramas sirviéndose de las antiguas leyes que no han prescrito. He ahí por qué el autor denuncia la violación de esas leyes en todas las cortes reales de Francia.

Este libro obtuvo una resonancia considerable, porque expresaba los temores y las pasiones de toda una parte de Francia; escrito por un realista sincero, por un católico notorio, devolvía la seguridad a esos moderados a los que siempre repugnó la alianza con los partidos revolucionarios.[27] Montlosier volvió pronto a la carga: «Dios, decía bromeando, es paciente porque es eterno, pero yo no lo soy.»[28] Es inútil ana-

---

26 «¡Oh, favor de la Providencia! Perdiendo sus leyes, ha conservado el sentimiento de justicia; perdiendo sus honorables instituciones, ha conservado los sentimientos de honor; perdiendo sus instituciones religiosas, ha conservado su sentimiento religioso. Al regresar de la emigración, este espectáculo singular de un pueblo que, habiendo perdido todo su cuerpo, ha sabido conservar su alma, me ha conmovido» (p. 249).

27 El éxito del libro hizo olvidar otras obras similares que habían llamado antes la atención. La de Kératry, por ejemplo, *Du culte en général* (1825), había gustado al público por su mezcla de convicciones religiosas y de ataques muy vivos contra el poder político del clero.

28 Dupin, *Mémoires*, III, P. 61. Sobre las manías y las extravagancias de Montlosier conservamos una divertida carta de Victor Jacquemont (v. Beauverie en *Revue d'Auvergne*, 1922).

lizar todas sus obras: no hacen más que repetir y confirmar la primera, pero con mayor violencia. Villèle, sobre todo, se convierte en el objeto de sus invectivas: ¿qué ocurriría si el ministro, acusado por la Cámara de Diputados, compareciera ante una Cámara de Pares de la cual él, Montlosier, fuera miembro? «Yo no podría hacer otra cosa que condenarle a muerte.»[29]

Las revelaciones de Montlosier no encontraron en ninguna parte una acogida más calurosa que entre la abogacía. El viejo admirador de los legistas gustó a los abogados; sus dictámenes vinieron a confirmar su opinión sobre la autoridad de las antiguas leyes promulgadas contra los jesuitas. Muchos de ellos, como Dupin, Mérilhou, Barthe, Berville se habían dado a conocer defendiendo a los procesados o a los periódicos liberales contra las persecuciones emprendidas por el ministerio público. Uno de los más ardientes, Odilon Barrot, haciendo suya una fórmula airada de Lamennais, había escrito en *Le Constitutionnel* que la ley debía ser atea. La palabra provocó un escándalo y logró atraer la censura sobre el imprudente abogado.[30]

La campaña de los escritores contra la Congregación y los jesuitas tuvo su eco en el mundo parlamentario. El ministro de Asuntos Eclesiásticos, Frayssinous, confesó ante las Cámaras la existencia de estas asociaciones, hasta entonces negada por los defensores del gobierno. Esta imprudente franqueza fue enseguida aprovechada por sus adversarios. «Se reconoce pues oficialmente, profirió Casimir Perier, esta congregación misteriosa, cuya existencia ha sido a menudo negada formalmente en esta tribuna y en los pliegos ministeriales.»[31] Fue sobre todo la Cámara de los Pares la que tomó partido contra los jesui-

---

[29] *Les Jésuites, les Congrégations et le parti prêtre en 1827*, 1827, p. 185. La obra contiene más detalles que la primera sobre la invasión de las administraciones públicas, y sobre todo de la Universidad, por parte del clero.

[30] Barrot, *Mémoires*, I, p. 59. La palabra fue criticada más tarde en la tribuna por Guizot (30 de marzo de 1831) y por Lamartine (26 de abril de 1834); pero en el fondo ambos estaban de acuerdo con Odilon Barrot.

[31] 26 de mayo de 1826.

tas. Albergaba a un pequeño grupo de galicanos teñidos de jansenismo: el principal era Lanjuinais, el antiguo miembro de la Convención Nacional, cuya rudeza bretona asombraba a sus colegas.[32] Desde 1816 había protestado contra la ley que suprimía las pensiones de los clérigos casados: ¿no deberían, para poder tocar sus rentas, presentar un volante de confesión con un certificado de catolicidad?[33] En 1823 señalaba, sólo en la villa de París, dieciséis o diecisiete conventos «de los dos cordicolismos», «jesuitas y jesuitesas pseudónimas», «monjes y 'monjas' trapenses de renombre», y «una escuela para preparar vagamente a nuestros hijos para la vida trapense.»[34] A estos opositores vinieron a unirse todos aquellos que temían el dominio clerical, ya fueran católicos ardientes, como Laîné.

La Cámara de los Pares manifestó sus sentimientos en 1827, a propósito del recurso presentado por el infatigable Montlosier. El ponente, Portalis, con su erudición de jurista escrupuloso, demostró que las leyes promulgadas contra los jesuitas de 1764 a 1804 conservaban todo su valor. En vano, el cardenal de La Fare, Fitz-James y Bonald tomaron la defensa de la Compañía de Jesús y glorificaron los servicios que ésta había rendido a la Iglesia. El duque de Choiseul invocó las tradiciones de sus ancestros, hostiles a los jesuitas; Laîné reclamó la aplicación integral de las leyes a ese grupo de privilegiados; Barante afirmó que la orden, después de su resurrección, no había producido ni un buen libro, ni un predicador de mérito; Pasquier declaró que había que disolver ese conglomerado de sociedades secretas, a menos que la Compañía solicitara francamente ser autorizada por la ley, lo que merecería ser examinado públicamente. 113 votos contra 73 reenviaron al gobierno la petición de Montlosier.[35]

Un verdadero diluvio de pasquines inundó Francia; todos aquellos que sabían leer, o ante los que se leían estos pequeños

---

32 *Souvenirs* de Pontécoulant, 1865, t. IV, p. 49.
33 12 de marzo de 1816.
34 2 de abril de 1823.
35 18 y 19 de enero de 1827.

escritos, aprendieron a reconocer a los jesuitas. El clero había contribuido a la propaganda mediante sus ataques incesantes contra los excesos de la prensa.[36] Desde 1825, *Le Mémorial catholique*, órgano de los discípulos de Lamennais, publicaba una curiosa estadística: desde 1814 al fin de 1824, se habían vendido 1.598.000 ejemplares de las obras de Voltaire, 480.500 de las de Rousseau, 81.000 de obras aisladas de uno u otro, 207.900 de otros escritores del siglo XVIII, 128.000 de las novelas de Pigault-Lebrun, 179.000 de libros para la juventud escritos bajo la Restauración, 67.000 de publicaciones históricas igualmente posteriores a 1814. Los años siguientes vieron incrementarse aún más la producción de esta literatura anticlerical. En 1826 se registró en París la publicación de 5.323 pasquines de cinco folios o menos, entre los cuales los escritos contra el clero o los monjes representaban un gran número.[37] Toda la Francia liberal repetía la canción de Béranger:

Hombres negros, ¿de dónde salís?
Salimos de bajo la tierra.
Mitad zorros, mitad lobos,
Nuestra regla es un misterio.

La ley sobre la prensa, la ley «de justicia y amor», presentada por el ministerio para poner fin a esta propaganda, culminó en un sonoro fracaso y no hizo más que sobreexcitar la cólera contra el poder del clero, sobre todo contra los jesuitas. Se les temía tanto que un hombre como Benjamin Constant llegó a explicar en la tribuna por qué incluso él los atacaba: «aprovecho quizás el último momento para ocupar mi lugar entre los

---

[36] Ver, por ejemplo, las pastorales del arzobispo de Aix y del obispo de Marsella (*Documents sur l'histoire religieuse de la France pendant la Restauration*, 1913, pp. 22 y 30).

[37] Esta cifra fue ofrecida por Villèle en la Cámara de Diputados (26 de febrero de 1827). Salaberry presentó una lista de los pasquines irreligiosos más extendidos: hay más de ochenta, de los cuales veinticinco son sobre los jesuitas (*Souvenirs politiques*, II, p. 132). Cf. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, I, p. 314 y ss.).

hombres que han señalado el peligro y para compartir con ellos riesgos y odios honorables.»[38] Un diputado católico perteneciente a la oposición de derechas hablaba de la misma manera.[39] Villèle, que se sentía debilitado por tales ataques, afirmó que el gobierno no estaba dominado por el partido eclesiástico;[40] pero después de la ley del sacrilegio ya nadie creía sus declaraciones.

Esta explosión de anticlericalismo preparó la deslumbrante victoria de los opositores en la batalla electoral de 1827. El ministerio Martignac debió acordar una satisfacción a la nueva Cámara a través de las ordenanzas de 1828. Durante largo tiempo hubo quejas sobre el uso que hacía el clero de los seminarios menores, escindidos de la Universidad, para influir sobre la enseñanza secundaria. El general Foy, entre otros, había expuesto, desde 1822, el problema con gran claridad. La ley, decía, confía a la Universidad la educación de la juventud; los seminarios menores contravienen la ley, porque de cada veinte alumnos que salen de ellos no hay ni uno que ingrese en el clero. «Habrán recibido en estas instituciones que no son nacionales una instrucción que no será nacional; y es así como estas instituciones tendrán como efecto dividir a Francia en dos juventudes.» Es preciso elegir entre el sistema de monopolio y el de la libertad completa.[41]

La antipatía contra los privilegios de estos seminarios había aumentado desde que se sabía que siete de ellos estaban dirigidos por los jesuitas. Las ordenanzas de 1828 limitaron

---

[38] 8 de mayo de 1827.

[39] Discurso de Gautier, 9 de mayo de 1827.

[40] 9 de mayo de 1827. Villèle había sido desagradablemente sorprendido por las declaraciones imprudentes de Frayssinous en mayo de 1826 (Geoffroy de Grandmaison, *La Congrégation*, p. 317). Constató el descontento causado en el pueblo de París por el espectáculo del rey siguiendo a pie una procesión (*Mémoires*, V, p. 205). Cussy cuenta la maniobra de acercamiento a Carlos X de un magistrado legitimista, Bellart, para ponerle en guardia contra la Congregación (*Souvenirs*, II, p. 61).

[41] Foy no rechazaba *a priori* el segundo régimen: «Es un sistema como cualquier otro, decía; uno se puede encontrar bien en él; existe en otros países; es quizás más apropiado al espíritu del siglo» (27 de marzo de 1822).

a 20.000 el número total de alumnos de estas instituciones y prohibieron a los miembros de las congregaciones no autorizadas enseñar en Francia. El advenimiento del ministerio Polignac pareció la revancha de los jesuitas; el ardor con que el episcopado se entregó a la lucha electoral de 1830 contribuyó mucho a la victoria de los 221, y por consiguiente a la crisis en la que Carlos X perdió su corona.

2.

La filosofía laica bajo la Restauración

Fuera del mundo parlamentario, la lucha en favor del espíritu laico era dirigido por hombres habituados a inspirarse en teorías generales y a reflexionar sobre principios filosóficos. Entre estos hombres, todo un grupo había conservado la tradición pura del siglo XVIII: eran los ideólogos, cuyos más ilustres supervivientes, Destutt de Tracy y Daunou, continuaban disertando y conversando en algunos salones, como el de Madame Lebreton. Estos ancianos inspiraban respeto a todos por su fe en el progreso y la libertad, por ese espíritu y ese encanto que pervivían cual estigma de los discípulos de la Enciclopedia. Alguien más joven, que rechazaba sus teorías, como Charles de Rémusat, sintió siempre verdadera admiración por su nobleza de alma.[1] Algunos jóvenes adoptaron por completo las opiniones de estos ancestros. Destacaban entre ellos dos meridionales, Auguste y Victorin Fabre, los futuros fundadores de *La Tribune*, el primer diario republicano. Un joven vasco, brillante y espiritual, Armand Marrast, se ocupó de la filosofía antes de lanzarse a la política: encargado de un curso en el Ateneo, centro libre de enseñan-

---

[1] «No hay entre nosotros nadie que no haya podido conocer en el mundo a algunos de esos hombres de otro tiempo, que vieron nacer la revolución, que sirvieron su causa, combatieron sus faltas, lucharon contra sus injusticias, sin renegar jamás de sus principios, conservando en medio de todas las dificultades un coraje y una fe inalterables, superiores tanto a las amenazas como a las seducciones de la omnipotencia, prestos a sellar con su sangre las verdades inmortales proclamadas por su juventud —y convencidos, por tanto, de que después de Voltaire y Rousseau no le queda nada por hacer al espíritu humano» (*Politique libérale*, p.111).

za superior que había sucedido al Liceo, expondrá en él las doctrinas de Helvétius y de Condillac.[2] También fue alumno del siglo XVIII Victor Jacquemont, un joven viajero cuyas cartas nos han permitido conocer su viva inteligencia y su noble carácter. «Nosotros, los otros, escribía, que no tenemos fe religiosa: es preciso que nuestra ternura de alma se expanda en beneficio de la humanidad; ésa debe ser nuestra religión.»[3] Como él, muchos jóvenes liberales afirmaban que la moral es independiente de la religión: Bazard lo proclamó en 1819 en la declaración de principios redactada en nombre de la logia de los Amigos de la Verdad.[4] Garnier-Pagès padre, el futuro diputado republicano, admirador apasionado de Bayle, hizo adoptar a la logia de las Nueve Hermanas una declaración inspirada en las mismas ideas.[5]

Las teorías del siglo precedente habían encontrado su síntesis en el *Esquisse des progrès de l'esprit humain*. Condorcet fue, junto a Saint-Simon, el principal maestro de Auguste Comte. El joven filósofo expuso en 1822 la ley sociológica de los tres estados, antaño esbozada por Turgot: relegando la edad teológica a un pasado lejano, juzgaba las sociedades occidentales lo bastante avanzadas para alcanzar la edad positiva; las religiones antiguas le parecían, pues, simples reliquias del pasado. Pero otros discípulos del siglo XVIII creían, como su maestro Voltaire, que esas religiones todavía eran útiles para mantener los lazos sociales. Auguste Fabre decía que una sociedad no pue-

---

2 Dejob, *L'Athénée* (*Revue internationale de l'enseignement*, 1889).

3 *Correspondance*, I, p. 1.

4 «Las ideas metafísicas son opiniones explicativas de los fenómenos de la naturaleza; no hay ninguna sin contradicciones. Las religiones son ideas metafísicas formuladas mediante dogmas y un culto; cambian según las naciones. La moral, al contrario, no depende de la época, ni del lugar, ni de los individuos.» Es la ley de las relaciones entre los hombres; luego el hombre no cambia.

5 «La moral es la regla de las relaciones que existen entre los hombres: así, es de la naturaleza misma del hombre de donde es preciso deducir las leyes que establecen esas relaciones. La moral es, pues, independiente de las religiones, que cambian según los lugares y las épocas» (Declaración de principios citada por Amiable, *Une loge maçonnique*, fin.).

de pasarse sin religión, y exigía que el Estado, sin señalar su preferencia por una Iglesia en particular, las protegiera a todas.[6] Un joven liberal, d'Herbelot, escribiendo a su amigo, el católico Montalembert, expresaba a la vez su aversión por el gobierno de los clérigos y su simpatía por la religión, por todas las religiones.[7] Un legista conocido por su ardor infatigable contra las pretensiones clericales, Isambert, pretendía fundar una sociedad que tuviera por divisa *uni Deo* y admitiera como miembros a todos los hombres de buena voluntad que creyeran en Dios. La filosofía sensualista de Condillac, profesada hacia 1815 en la mayoría de los liceos, encontraba partidarios en un buen número de hombres religiosos, e incluso de católicos: así, el joven filósofo Damiron, discípulo del nuevo espiritualismo, nombrado profesor del colegio universitario de Falaise en 1816, se sorprendió de encontrar un director muy piadoso, el abad Hervieu, que defendía hábilmente contra él la doctrina de Condillac.[8] El principal discípulo de este último en París, Laromiguière, sentía un profundo respeto por las ideas religiosas.

En cualquier caso, era incontestable que, en los primeros años del siglo XIX, la filosofía de los ideólogos no bastaba a la mayoría de la juventud inteligente. Ésta les reprochaba huir de la metafísica, predicar la moral utilitaria, «mezclar con las doctrinas bienpensantes una suerte de mediocridad sistemática.»[9] Del siglo XVIII admiraba exclusivamente a Jean-Jacques, y se aprendía de memoria la profesión de fe del Vicario de Saboya; de Voltaire sólo retenía la piadosa bendición al nieto de Franklin. «Toda nuestra generación, dijo más tarde Dubois, fue educada y acunada por esas respetuosas y, hasta cierto punto, piadosas aspiraciones que no pedían más que

---

6 «Todos los pueblos libres han sido religiosos... No esperéis nada bueno de un corazón que, desde la infancia, no haya batido más que por una existencia de algunos años» (*La Révolution de 1830 et le véritable parti républicain*, I, p. LXXXVII).

7 *Lettres* de Alphonse D'Herbelot (Ver cartas del 20 de febrero, del 20 de marzo, de, 7 de agosto de 1829).

8 Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 178.

9 Renan, *Essais de morale et de critique*, 3ª ed., p. 62.

convertirse en una ciencia, una filosofía con método y demostraciones nuevas. Pero les hacía falta un fuego a todos esos rayos dispersos. La facultad de letras y la Escuela Normal se lo ofrecieron.»[10]

La facultad de letras había incorporado la enseñanza de la filosofía en 1811, con Laromiguière y Royer-Collard. El primero, discípulo de los ideólogos detestados por Napoleón, hubo de renunciar al cabo de un año a hablar en público; el segundo, inspirándose en los moralistas escoceses, Reid y Dugald Stewart, impartió una filosofía contraria, pero abandonó voluntariamente su puesto al cabo de poco tiempo. Sus lecciones no habían tenido efecto más que sobre un pequeño número de estudiantes. No obstante, su óptima posición política después de 1815, el poder correspondiente por derecho al presidente de la Comisión de Instrucción Pública, la autoridad natural que se asociaba a las palabras salidas de su boca, todos estos motivos contribuyeron a que se le considerara como el precursor de la escuela espiritualista.[11]

El jefe de esta escuela fue Victor Cousin. Estudiante de la primera promoción de la Escuela Normal, la de 1810, ya en 1812 fue encargado de desempeñar las funciones de profesor de apoyo. En diciembre de 1815 inauguró su curso en la facultad de letras, al que muy pronto afluyó el público: una languidez estudiada que provocaba el interés de los asistentes por este hombre joven y enfermizo, una palabra ardiente que contrastaba con ese aire de sufrimiento, un sorprendente talento para la improvisación, una magnífica capacidad para desarrollar las ideas generales, nada faltaba para seducir a los oyentes, tan jóvenes como el maestro. Entre ellos se encontraba su camarada, su amigo, el sabio Damiron, que fue toda su vida el reflejo de Cousin; otro alumno de la Escuela Normal, de una promoción dos años posterior a la suya, Jouffroy, experimentó también, pero sin dejarse absorber tan completamente, la atracción irresistible del gran profesor. Los cursos

[10] Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 14.
[11] Dubois, *Souvenirs* (*La Quinzaine*, noviembre y diciembre de 1901).

de 1816 y 1817 dieron origen a la reputación de Cousin en el Barrio Latino. Su viaje a Alemania (1817), en el que visitó a algunos maestros de filosofía del otro lado del Rin, le surtió de una amplia provisión de ideas y de conocimientos que habrían de fecundar sus enseñanzas. Cousin aprendió más mediante la conversación, mediante las reflexiones cosechadas en sus entrevistas con hombres inteligentes que a través del estudio lento y atento de los escritos de los pensadores. Las discusiones de los pensadores que Maine de Biran reunía en su salón de París no resultaron inútiles para su curso de la Sorbona.

En esta época la política lo dominaba todo y se mezclaba con los estudios filosóficos e históricos. Cousin gustaba a su auditorio por liberal. En 1815 había formado parte de los jóvenes que, temiendo el regreso del despotismo napoleónico, organizaron un batallón de voluntarios reales en vísperas de los Cien Días. Pero después de aquello, se dio a conocer como hombre de izquierdas, ligado a Manuel y no temeroso de decir bien alto «mi amigo Constant». Los alumnos de la Escuela Normal, liberales en su mayoría, estaban entusiasmados de verle, como a Jouffroy, actuando como opositor. Pero los representantes del poder se inquietaban. El director de la Escuela Normal, el jansenista Guéneau de Mussy, amonestó en ocasiones a Royer-Collard, «que tenía entonces tempestades majestuosas»;[12] un día hizo llamar a Jouffroy, le reprendió: «le hice llorar», dijo más tarde; otra vez tomaron, para examinarlas, las redacciones del curso impartido por el joven maestro. Finalmente fue apartado de la enseñanza.[13] Cousin, a su vez, fue obligado en 1820 a pedir una excedencia, supuestamente a causa de una enfermedad. Era la época en las sociedades secretas eran perseguidas por toda Europa; cuando Victor Cousin regresó a Alemania en 1824, acusado de complicidad con ellas, fue arrestado en Dresde, trasladado a Berlín, encerrado algún tiempo en prisión y finalmente liberado. Esta persecución acabó por hacerle querido entre la juventud.

---

[12] Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 121.

[13] Jouffroy, *Correspondance*, p. 281.

El ministerio Martignac le devolvió su cátedra. Todo el Barrio Latino acudió para escucharle; no se mostró inferior a lo esperado. Fue entonces cuando expuso su célebre teoría sobre la filosofía y la religión. Ambas tienen el mismo fondo, es decir, las verdades elevadas acerca de las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo. Pero difieren en la forma. En el pensamiento humano hay dos momentos sucesivos, el de la inspiración, el de la intuición espontánea, y el de la reflexión. La religión, manifestación espontánea de la razón impersonal, gobierna la masa de los espíritus, que no puede aprehender la verdad desgajada del símbolo. La filosofía, fruto de la reflexión, continúa siendo el privilegio de algunos. La religión y la filosofía persiguen el mismo fin por dos vías diferentes: estas dos hermanas inmortales deben, pues, permanecer aliadas.[14]

Esta doctrina salvaguardaba la dignidad de la filosofía, dejando así a los liberales combatir las pretensiones del partido de los clérigos; pero al mismo tiempo permitía esperar la alianza de una religión tolerante con la reflexión libre, conforme a los deseos de los estudiantes de 1828. Un testigo de estas lecciones contó más tarde con qué alegría fue recibido este lenguaje. «Si fue sujeto de escándalo para los viejos devotos de la Enciclopedia, fue sujeto de recogimiento y de meditación para los jóvenes que se apretaban alrededor de la cátedra del gran profesor. Nosotros pertenecíamos a esa juventud, y, aunque hoy haga sonreír nuestra admiración, reconocemos haber creído ser iniciados en una verdad profunda.»[15]

---

[14] «Hermana de la religión, la filosofía extrae de un comercio íntimo con ella inspiraciones poderosas; aprovecha sus santas imágenes y sus grandes enseñanzas, pero al mismo tiempo convierte las verdades que le son ofrecidas por la religión en su propia sustancia y en su propia forma; no destruye la fe; la esclarece y la fecunda, y la eleva dulcemente del mediodía del símbolo a la gran luz del pensamiento puro» (*Cours* de 1828, 1ª lección).
«A mi parecer, en el cristianismo están encerradas todas las verdades; pero estas verdades eternas pueden y deben ser hoy abordadas, liberadas, ilustradas por la filosofía (*Ibíd.*, 13ª lección).

[15] Vacherot, *La Religion*, p. 140.

El auditorio estaba tanto más confiado cuanto que escuchaba un lenguaje similar al de los otros dos miembros del célebre triunvirato de la Sorbona. Guizot era, a diferencia de Cousin, un cristiano completo, que no dudaba en proclamar ante sus amigos su voluntad de creer en lo sobrenatural; pero toda política razonable debía reposar, según él, en la separación de lo espiritual y lo temporal. En su curso de historia, otorgaba al cristianismo la gloria de haber inaugurado esa separación y preparado de cierta manera la independencia de los dos poderes.[16] En sus polémicos escritos, felicitaba a los hombres de 1789 por haber culminado esta obra y dado así una base sólida al principio de la libertad de conciencia; a la Restauración atribuía el haber introducido este principio en la práctica cotidiana.[17] Villemain, que no entraba en cuestiones religiosas, desarrollaba ideas análogas en sus cursos de literatura del siglo XVIII.[18] Los tres profesores de la Sorbona hablaban de la religión con simpatía, con respeto, reivindicando al tiempo la independencia de las obras de la razón humana, y en particular del Estado, frente a todas las Iglesias. Era un espíritu semejante, un sentimiento de fe en Dios y de simpatía, un poco distante, por el cristianismo, el que inspiraba por las mismas fechas a los poetas de la nueva escuela, sobre todo a Lamartine y a Victor Hugo.[19]

---

16 *Civilisation en Europe*, lecciones 2ª y 5ª.

17 *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, capítulo IX. Sobre las creencias, ver su carta del 13 de noviembre de 1826 a Rémusat (*Lettres à ses amis*, p. 64): «La certeza perfecta (y yo la tengo) de que la imperfección está en mí, no en las cosas, que lo que yo busco y no alcanzo no existe menos por ello, que mi ignorancia no arranca nada a la sabiduría soberana, esta certeza, digo, es la fuente de una resignación tan confiada y tan firme que se parece casi a la esperanza.»

18 Una revista católica pidió la supresión de su cátedra reprochándole «no haber rendido dignamente homenaje a la influencia del cristianismo en la civilización moderna, no conocer los monumentos eclesiásticos y estar capacitado a la vez para la injusticia y para la ignorancia» (Vauthier, *Villemain*, p. 85).

19 Sobre el deísmo de Victor Hugo, y sobre las diferencias que le separan del cristianismo ortodoxo, ver la tesis del abad Dubois, *Victor Hugo, ses*

Encontramos tendencias parecidas, con mayor osadía, en los redactores de *Le Globe*. Esta publicación fue lanzada en 1824 como oposición a *Le Mémorial catholique*; Pierre Leroux tuvo la idea, pero el verdadero fundador fue Dubois. Este joven bretón, egresado en 1815 de la Escuela Normal, donde había conocido a Cousin, sintió toda su vida una admiración profunda por la actividad intelectual, por la *maestría* oratoria del filósofo, y un desprecio irónico por su habilidad excesiva, por su talento de comediante.[20] Por el contrario, una amistad confiada le unió a Damiron; pero fue sobre todo en Jouffroy en quien encontró a un hermano espiritual, un confidente seguro, que compartía casi todas sus concepciones políticas y filosóficas. Admiradores del Evangelio, apartados de la ortodoxia católica, buscaban reencontrar en la religión natural las grandes verdades que el cristianismo había recubierto con sus dogmas.[21] En 1824, Jouffroy y Dubois eran víctimas de la reacción clerical que había expulsado a uno de su cátedra del liceo, al otro de la Escuela Normal; fundaron *Le Globe* para defender, a la vez, la libertad política contra esta reacción y, contra la vieja escuela pseudo-clásica, la libertad literaria que reivindicaban los nuevos poetas. Quisieron poner fin al malentendido que separaba el liberalismo del romanticismo.

Jouffroy fue el filósofo de *Le Globe*. Todo el mundo conoce la famosa página sobre la noche de desesperación que le per-

idées religieuses de 1802 à 1825: demuestra que el poeta no fue, según su propia expresión, más que un «cristiano literario» (p. 382). Fue hacia 1829 cuando Lamartine perdió sus creencias, muy profundas en otra época (ver Jean des Cognets, *La Vie intérieur de Lamartine*, 1913).

20 Cousin, dijo, «retoma a diez, quince, veinte años de distancia, todo lo que sus discípulos han añadido a su doctrina y, fundiendo todos esos trabajos en los suyos, remitiendo esas ideas, absorbidas por las suyas, a la fecha en la que él emitía sólo los primeros principios, parece así haberlo concebido todo, engendrado todo, conducido todo a su madurez» (*Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 11). Desde 1819 puso a Damiron en guardia contra la excesiva influencia de Cousin (*Ibíd.*, Introduction, p. XVII).

21 El pensamiento fundamental de Jouffroy, como de su generación, escribe Dubois, fue éste: «la filosofía no encuentra nada, no demuestra nada que no sea el fondo mismo de la religión» (*Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 132).

mitió constatar la ruina de sus creencias religiosas; y se piensa que su vida entera, hasta el fin, estuvo afectada por tristezas y pesares del mismo género. El testimonio de Dubois permite rectificar este error; tras la crisis dolorosa, que se fecha en 1815 o 1816, Jouffroy volvió a la calma, a la confianza en la razón.[22] Quería atacar a esa religión de Estado que pretendía regir Francia. *Le Globe* publicó en 1825 su artículo, *Comment les dogmes finissent.*

Un viejo dogma, dice, adoptado en origen porque se considera verdadero, termina por no ser comprendido, y no se conserva más que por la fuerza del hábito. «La fe no es más que una rutina indiferente, que se observa sin saber por qué, y que sólo subsiste porque ya no se le presta atención.» Entonces aparece el espíritu examinador; algunos hombres estudian ese viejo dogma desnaturalizado por mil detalles absurdos, por mil mentiras interesadas; gritan la verdad con un celo de apóstoles delante de gente sorprendida, vacilante. Los gobernantes, los que viven de la fe antigua, incapaces de responder, los condenan a muerte. La sangre de los primeros mártires les proporciona reclutas, las fuerzas se igualan, las discusiones se hacen libres; el nuevo partido, que se reserva el sentido común, reduce al ridículo la vieja doctrina. Los partidarios del pasado parecen vencidos, pero hacen confluir todos los intereses amenazados invocando los bellos nombres de la moral, la religión, el orden, la legitimidad. Son favorecidos por las divisiones dentro del nuevo partido que, después de haber destruido lo falso, no encuentra nada que lo sustituya; la gente, disgustada por esa impotencia, deja hacer, no se compromete más que por interés. Es el momento favorable para la contrarrevolución; el partido del pasado retoma el poder, se venga, y trata de perpetuarse propagando supersticiones degradantes. Pero una nueva generación ha crecido, y ve las faltas cometidas por los dos lados; comprometiéndose a

---

22 Nos hemos equivocado, dice Dubois, al presentar ese relato como un testamento: «abuso cruel e indigno de palabras y de fechas artísticamente confundidas» (*Ibíd.*, p. 150).

descubrir una idea nueva, prepara así la caída definitiva de la antigua dominación.

Le Globe trata normalmente la religión de Estado y a sus defensores con un apacible desprecio;[23] pero retoma los acentos apasionados en cuanto aparece la intolerancia, en cuanto la libertad religiosa es amenazada. Se ve al leer los artículos de Dubois. Éste no cree, como su amigo, en el próximo advenimiento de una nueva doctrina; ningún dogma, en efecto, en la época en la que él escribe, es suficientemente fuerte para imponer a todos una convicción. Así que hay que dejar libertad a todas las religiones; he ahí el único dogma que se impone en la hora presente, el único que *Le Globe* quiere defender. Las disputas entre galicanos, ultramontanos, protestantes, no lo contemplan, a menos que la libertad de conciencia esté en juego.[24] Hay, en efecto, un deber superior a todas las creencias confesionales, el de reconocer los derechos de la humanidad: «Nosotros somos hombres antes de ser cristianos, judíos o mahometanos.»[25] De modo que se debe asumir la defensa de todas las minorías perseguidas, ya se trate de los pietistas de Bischwiller,[26] de los judíos de Nîmes[27] o de los Luisistas de Bretaña.[28] Coherente consigo mismo, Dubois se aparta de *Le Constitutionel* y del partido liberal en su conjunto, desaprobando la campaña contra los jesuitas. La apelación de Montlosier a las sentencias de los Parlamentos no le seduce nada: «De-

---

23 «La filosofía está tranquila... Se dice a sí misma con seguridad: Ya no hay Vaticano; como antaño los cristianos, nacidos la víspera, repetían al pie de la estatua de la Victoria, resquebrajada por sus gritos: Ya no hay Capitolio» (26 de enero de 1826).

24 «Hoy lo que importa enseñar en Francia no es un dogma, una forma religiosa cualquiera; los espíritus son suficientemente preclaros para elegir ellos mismos. Se trata de enseñar el respeto por todos los dogmas y por todas las formas; se trata de constatar el derecho que tienen todas las creencias, negativas o positivas, de vivir unidas e iguales bajo la protección de la misma ley» (Dubois, *Fragments littéraires*, 1, p. 98).

25 *Ibíd.*, I, p. 99.

26 *Ibíd.*, I, p. 341.

27 *Ibíd.*, I, p. 335.

28 *Ibíd.*, I, p. 192.

jémoslas dormir, dice, en las escribanías de nuestros tribunales.»[29] Las ordenanzas de 1828 no le entusiasman de antemano, porque están inspiradas en dos malas ideas, el monopolio de la educación y la religión de Estado. «La emancipación no está en la servidumbre común de todos.»[30] Es cierto que existe el derecho de indignarse cuando se ve cómo reclaman la libertad, contra esas ordenanzas, los hombres que tanto han perseguido la enseñanza laica en los catorce años anteriores;[31] y esos mismos hombres quieren a la vez impedir a un clérigo abandonar la Iglesia y casarse.[32] Pero los liberales deben reconocer lo que tiene de pueril y de humillante la obligación impuesta a los maestros de declarar por escrito que no pertenecen a una congregación no autorizada.[33]

La libertad que se debe a todas las religiones, Dubois la reclama igualmente para aquellos que no siguen ninguna. Touquet, un anciano coronel convertido en librero anticlerical, ha pu-

---

[29] *Ibíd.*, I, p. 179.

[30] *Ibíd.*, I, p. 151 y ss.

[31] Dubois recuerda «todos los antiguos rectores de academia despedidos, reemplazados casi todos por clérigos; las tres cuartas partes de los rectorados de los colegios reales, todas las direcciones de los colegios comunales, ocupadas por clérigos; todos los profesores independientes, o no afiliados a las congregaciones, expulsados de sus cátedras; la Escuela Normal destruida; sus alumnos perseguidos en todas direcciones; la enseñanza superior en la capital extinguida; todas las facultades de letras y de ciencias en las provincias cerradas o reducidas a lecciones insignificantes; las cátedras de historia suprimidas; la enseñanza de la filosofía reducida a una teología en latín bárbaro; las elecciones al Colegio de Francia, violentadas o pisoteadas con desprecio; la Escuela de Medicina desorganizada y recompuesta según el deseo de la facción; en fin, la instrucción primaria asfixiada en todas partes, o abandonada a los ignorantes...» (*Ibíd.*, II, p. 157).

[32] Se trata del asunto Dumonteil (*Ibíd.*, II, p. 49).

[33] *Le Globe* se burla también de la manera en la que ciertos hombres de la generación mayor conciben el papel del clérigo: «Si creemos a esos viejos filósofos, un cura es un funcionario que tiene la misión de instruir a sus feligreses, tal como lo entiende el Señor Procurador del rey, quien se sabe que administra, por mandato del Señor Alcalde, todos los sacramentos que ellos requieren, y al cual está severamente prohibido tener su conciencia de hombre o su creencia de clérigo» (2 de agosto de 1825).

blicado extractos del Evangelio que exponen una moralidad puramente humana; el escritor se queja de que se le persiga por ese motivo y reconoce su derecho a negar los milagros y los misterios. Previendo de alguna manera la obra de Renan, se irrita al pensar que se persigue a un sabio concienzudo porque ha escrito una historia puramente humana de Jesús.[34] Los entierros civiles le gustan porque prueban convicciones firmes, sin hipocresía final. El de Talma, celebrado libremente en París, le causa una gran alegría: «Se puede decir que del día del entierro de Talma data la verdadera emancipación religiosa de Francia.»[35] La libertad para todos, incluidos los católicos, he ahí pues su regla. El clero católico no le inspira antipatía; solamente reprocha al de 1826 un gusto por el ruido, por los efectos teatrales, que no existía en el de la generación precedente.[36]

* * *

[34] *Fragments*, I, p. 230. La condena de Touquet provoca en él auténtica cólera: «En la fiebre de intolerancia que agita al catolicismo, en la pasión de libertad que atrapa por contradicción a todos los espíritus generosos, es preciso esperar ver sucesivamente todos los dogmas de la religión de Estado examinados, debatidos, negados» (I, p. 294). Cf. el artículo sobre un proceso abierto a *Le Courier français* (II, p. 318).

[35] I, p. 255. Citamos su artículo sobre el entierro civil de Saint-Simon: «Sus amigos y discípulos no requirieron de la Iglesia las pompas y las oraciones en las que él no creía. No provocaron mediante hipócritas solicitudes un rechazo legítimo, ni exaltaron posteriormente ese rechazo como un atentado, de lo contrario hubieran devenido culpables por forzar a un clérigo católico a violar las leyes de su culto.» (Citado por Eugène Despois, «Le Journal *Le Globe* et M. Dubois», en *Revue politique et littéraire*, 1874). Los entierros civiles se celebraban por lo demás sin dificultad, como contó Littré a propósito del de su padre (*Conservation, Révolution, Positivisme*, 2ª ed., Remarques).

[36] «Ya está muy lejos de nosotros la religión que nos fue enseñada por nuestras madres y por los pastores regresados del exilio... Algo grave y serio nos ha quedado en el alma; e incluso emancipados de su tutela, la fe de nuestros años jóvenes es cara a nuestros recuerdos. ¿Le ocurrirá lo mismo a la generación educada con el ruido de los cánticos y de las procesiones del Sagrado Corazón?» (*Fragments*, I, p. 154).

El amor por la libertad religiosa condujo a *Le Globe* a desear la separación de la Iglesia y el Estado. Esta concepción era extraña a los filósofos del siglo XVIII, y la entrada en vigor de ese régimen entre 1795 y 1802 no había dejado recuerdos. Es una idea protestante en sus orígenes; es el rasgo esencial del protestantismo liberal. El primer libro francés en el que un escritor de renombre la defendió es obra de un protestante, Benjamin Constant. Éste formuló con talento la noción de individualismo religioso que le separó a la vez de las Iglesias establecidas y del liberalismo volteriano.

Benjamin Constant, desde el principio de su libro, anuncia el proyecto de defender el sentimiento religioso en contra de aquellos de sus amigos que ven en la religión al enemigo de la libertad.[37] El error de éstos viene de que no distinguen entre el sentimiento religioso y las formas religiosas. El sentimiento religioso es una ley fundamental de la naturaleza humana; se ha querido explicar la religión a través del miedo o de la organización física del hombre o de la existencia de la sociedad. Esto no basta. «El hombre es religioso porque es hombre... El sentimiento religioso es la respuesta a ese grito del alma que nada acalla, a ese anhelo de lo desconocido, de lo infinito, que nada logra refrenar enteramente.»[38] Pero si el sentimiento religioso es inmutable, las formas religiosas son cambiantes, progresivas como la civilización misma. A menudo una Iglesia avejentada se defiende violentamente contra aquellos que la declaran insuficiente, y provoca así contra la religión la antipatía de los mejores y los más generosos entre los hombres; he ahí por qué importa que el poder político no intervenga en la transformación de las creencias. Éste no

[37] «Si el sentimiento religioso es una locura, porque no existe una prueba de él, el amor es una locura, el entusiasmo un delirio, la simpatía una debilidad, la devoción un acto sin sentido... La libertad quiere siempre ciudadanos, a veces héroes. No extingáis las convicciones que sirven de base a las virtudes de los ciudadanos y que crean héroes, dándoles la fuerza para convertirse en mártires» (*De la religion*, prefacio).

[38] *Ibíd.*, I, p. 35.

debe apoyar con su fuerza al poder sacerdotal, ese poder intolerante y retrógrado, opresivo, cuyas fechorías ha sufrido la humanidad tantas veces.

Benjamin Constant, con la timidez del hombre político que observa la vida real, no osaba formular francamente la separación de la Iglesia y el Estado.[39] *Le Globe*, al contrario, mostraba a la sociedad francesa en marcha hacia ese régimen. «¿Parece pues tan alejado, dice, el día en el que el mantenimiento de cada culto podrá ser remitido a sus prosélitos, y la administración de sus dineros, como la verdad de sus doctrinas, abandonada a sus ministros? ¿Parece pues tan temerario el pacífico proyecto de separar para siempre el Estado de las religiones y de mantenerlo inmutable e impasible en medio de las reformas y de las pasiones teológicas?»[40] La idea que Dubois sostenía de este modo acababa de ser adoptada por primera vez públicamente por un grupo de políticos y de pensadores notorios, la Sociedad de la Moral Cristiana. Esta sociedad databa de 1821; los fundadores reivindicaban el Evangelio y declaraban necesario exponer los preceptos del cristianismo en toda su pureza: La Rochefoucauld-Liancourt, Victor de Broglie, Benjamin Constant se sucedieron en la presidencia. Desde 1823 la Sociedad atrajo la atención de la policía: un informe anónimo afirmó que profesaba «una especie de moral independiente de los dogmas cristianos», y doce catedráticos que formaban parte de ella fueron señalados a Frayssinous por el ministro del Interior.[41] El conde Lambrechts había legado a esta asociación una suma destinada a premiar el mejor ensayo en defensa de la libertad de cultos. El concurso dio lugar a numerosos trabajos y se falló en 1825: puso de relieve al gran

---

[39] En un momento dado, él había propuesto en *La Minerve* la concesión de una dotación de bienes raíces a la Iglesia, para que ésta fuera independiente del Estado; las protestas de sus lectores le llevaron a retractarse (Ver Gonnard en *Revue politique et parlamentaire*, junio de 1913).

[40] Dubois, *Fragments*, II, p. 34.

[41] Ferdinand-Dreyfus, *La Rochefoucauld-Liancourt*, p. 498 y ss. Sobre las variadas actividades de esta Sociedad, ver Pouthas, *Guizot pendant la Restauration* (1923), p. 342 y ss.

moralista suizo Vinet, que obtuvo el premio por su memoria. Ésta merece un análisis un poco detallado.

«La libertad de conciencia, dice, no es solamente la facultad de decidir entre una religión y otra, es también esencialmente el derecho de no adoptar ninguna, y de permanecer ajeno a todas las formas y a todas las instituciones que el sentimiento religioso haya podido crear en la sociedad.» La libertad de conciencia es inseparable de la libertad de culto, puesto que el hombre tiene necesidad de asociación; la unión de estas dos libertades constituye la libertad religiosa. Toda creencia religiosa tiene por carácter la *inevidencia*; no se impone con una clara certeza al hombre de buena fe; por tanto, el Estado no debe imponerse ni reprimir ninguna creencia. Se objeta que las opiniones religiosas conllevan opiniones morales; es cierto, pero hay otra fuente de ideas morales, que es la sociedad misma. Es de ella de donde deriva la moral social, moral estrecha, insuficiente, y al mismo tiempo útil porque afianza la seguridad, la propiedad, el pudor. Esta moral pertenece al gobierno, que no es instituido más que para defenderla; éste puede castigar severamente los actos contrarios a esta moral e incluso prohibir la publicación de máximas que le sean directamente opuestas; pero no puede ocuparse de la moral interior. Nuestro derecho moderno ha distinguido justamente entre el delito y el pecado. El Estado no ha legislado jamás a propósito de creencias, ya fueran deplorables como las del ateo o las del materialista. ¿Por qué prestar atractivo a las malas doctrinas honrándolas con una persecución? Es así como adquirieron crédito en el siglo XVIII. Se favorecerá mejor la verdad religiosa dejándola «libre de trabas y sobre todo de protección». La discusión se vuelve entonces completa, sincera y no ocasiona más guerras civiles. La competencia de cultos es incluso útil para las costumbres, porque una religión nueva no gana al pueblo más que por la pureza moral que éste observa en sus primeros partidarios. La libertad religiosa es, en fin, la base necesaria de la libertad civil, de la libertad política, del régimen constitucional. Que se compare los males causados por la persecución en la Francia de Luis XIV, en

Italia, en España, y los buenos efectos de la libertad en los Estados Unidos.

Después de haber provisto las «pruebas» de su teoría, Vinet acomete la exposición del «sistema» a aplicar. Este sistema toma como punto de inicio la coexistencia de dos sociedades independientes, la sociedad civil y la sociedad religiosa. Los miembros de ésta deben tener los mismos derechos y deberes políticos y civiles que todos los demás ciudadanos. La sociedad religiosa puede actuar libremente sobre ella misma, dado que no utiliza más que medios espirituales sin ningún efecto civil; es libre, por ejemplo, de emplear la excomunión. El Estado y la Iglesia «no pueden tener en común ningún acto ni ninguna institución»; el matrimonio civil contará sólo para el magistrado. El Estado no está encargado ya de formar, pagar, vigilar al clero; la comunidad de creyentes elige a su pastor; y éste no puede exigir que un padre le confíe la instrucción religiosa de sus hijos.[42] El culto, en fin, debe ser público, a fin de que el Estado no tenga oportunidad de suponer que allí se traman ardides secretos. La religión, reducida a las subvenciones de los fieles no tendrá ya la magnificencia de la religión de Estado, tan sólo contará con sus creyentes. «Es poderosa como el alma que es inmortal; la otra es fuerte como este mundo que ha de pasar.»

Vinet reconoce que en ninguna parte de Europa encuentra un ejemplo que apoye su teoría; por todas partes reinan las religiones de Estado, incluso en Francia, donde la Carta dedica a esta cuestión dos artículos contradictorios. Una próxima aplicación de su teoría es, pues, imposible; desea que al menos disminuyan los inconvenientes del sistema actual con la aplicación de dos principios, el de independencia del estado civil

[42] Los padres lo hacían en cualquier caso, porque conocían la beneficiosa influencia del Evangelio: «¿una religión que no ofrece nada de todo eso es digna de ser protegida? ¿Una religión que tiene todo eso tiene necesidad de protección?» (p. 217). Vinet admite por rigor que el gobierno haga pagar a todos una tasa religiosa y la reparta según el número de fieles inscritos en cada grupo.

frente al estado religioso y el de tolerancia con respecto a las sectas religiosas. Ya no cree, como antes, que el Estado deba proteger solamente a los cultos cristianos, sean los que sean; la libertad será la misma para los judíos y también para aquellos que no creen en nada.[43] Esta grandeza de espíritu es tanto más remarcable cuanto que Vinet sigue siendo un cristiano convencido. La religión natural le parece insuficiente: «no estando sostenida por nada, no puede sostener nada». El ateísmo le inspira verdadero horror. Protestante, cree que el catolicismo es propenso por naturaleza a la intolerancia;[44] pero quiere la libertad para los católicos. Su libro termina con una emocionante oración al Dios que dio el Evangelio.[45]

La Sociedad de la Moral Cristiana se había adherido plenamente a los principios de Vinet.[46] Pronto quiso concretar los medios prácticos para instaurar el nuevo sistema; abrió para ello un nuevo concurso cuyo resultado fue conocido la víspera de la Revolución de 1830. El premio de este concurso sobre «el ejercicio de la libertad religiosa» lo obtuvo Nachet, un abogado de París. Muy al corriente del derecho, cita y discute las sentencias de las cortes reales, de la Corte de Casación, demasiado a menudo inspiradas por ideas intolerantes. El presupuesto de los cultos no tiene ya razón de ser: un hombre no

---

43 Ver segunda parte, capítulos XII y XIII.

44 Guizot, en su comentario al tema del concurso, presenta sobre este punto las reservas de la Sociedad. Salvo en esto, apueba las teorías de Vinet.

45 «Inspira al corazón de los reyes la voluntad de dsetruir todos esos grilletes que retienen los corazones bajo el yugo del temor y les impiden el amor.» Que los hombres dispongan a su parecer de su conciencia, «¡a fin de que habiendo sido libres de amarte sobre la tierra, sean libres, Belleza Suprema, de contemplarte para siempre en los cielos!»

46 El trabajo calificado en segundo lugar fue el de Auguste Portalis. Sin llegar hasta la separación, muestra que la libertad de cultos es un derecho natural: «Todas las religiones, dice, deben estar protegidas por el Estado, pero ninguna de ellas debe protegerle a él jamás... Un culto no representa más que a los fieles de una creencia, el Estado, al contrario, representa a la universalidad de los ciudadanos» (*Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, págs. 30 y 32).

tiene nada que pagar para el mantenimiento de una Iglesia de la cual no es miembro. El Concordato es «una monstruosidad política» en un país donde reina la libertad de cultos; lejos de asegurar la paz, provoca conflictos entre el gobierno y la realeza. «La libertad religiosa, puesta en práctica, no es otra cosa que la separación absoluta de la Iglesia y el Estado. Una vez se acepta esta separación honestamente, todos los derechos quedan garantizados, los del individuo, los de la Iglesia, los del Estado.»[47]

Vinet había hablado a los liberales de todas las creencias; los protestantes fueron los únicos en leer la obra de Samuel Vincent, *Vues sur le protestantisme en France* (1829). El pastor de Nîmes formuló en ella, con mucho talento y vigor, las ideas del protestantismo liberal, combatiendo las tesis de la ortodoxia calvinista. Estudió, naturalmente, las relaciones entre la Iglesia y el Estado. A su parecer, el sistema establecido por el Primer Cónsul ofrecía claras ventajas, seguridad para los creyentes, dignidad para los pastores, pero reducía la religión a una mera administración, y sobre todo dañaba la libertad de pensamiento. La separación no está próxima a efectuarse, pero será el resultado natural de las ideas modernas, quizás sea «el trabajo y la coronación del siglo XIX». El Estado no perdería nada con ello, puesto que el apoyo del clero no deja de ser comprometedor para los gobernantes; la religión no perdería nada de antemano, porque sabría encontrar la organización material necesaria, y su actividad, su supervivencia serían posibles. Entretanto, es preciso contener en los límites más estrechos la influencia política de los diversos cleros y la influencia religiosa del poder civil.

Estas opiniones encontraron un defensor en la Cámara de Diputados. Corcelle, miembro de la izquierda, amigo de La

[47] Nachet, *De la liberté religieuse en France*, p. 378. Condena las ordenanzas de 1828 contra los jesuitas en nombre de los mismos principios. La Comisión que concedió el premio a Nachet contaba entre sus miembros con Benjamin Constant, Guizot, Victor de Broglie, Stapfer, Vivien, y Gaëtan de La Rochefoucauld, el fundador del nuevo concurso.

Fayette, había mostrado poco entusiasmo por las ordenanzas de 1828. Declaró que el clero debía vivir, tanto en Francia como en Estados Unidos, de subsidios voluntarios otorgados por los fieles.[48] Pero estaba aislado en su partido. La mayoría de los liberales, consciente de la urgencia, atacó al partido que había hecho surgir el ministerio Polignac, el partido apoyado por las audaces pastorales de los obispos. La victoria de la Revolución de 1830 se erige como la derrota del partido de los clérigos.

[48] 30 de julio de 1828. El 10 de junio de 1829 pidió una reducción del presupuesto para los cultos, «hasta el momento, sin duda lejano aunque inevitable, en el que cada religión encontrará todos sus recursos en los creyentes.» Littré padre decía también, según testimonio de su hijo: «¡tanto creen, tanto pagan!»

3.
La política de apaciguamiento bajo Luis-Felipe

El nuevo gobierno pareció decidirse a laicizar definitivamente el Estado. La Carta de 1830 despojó al catolicismo de su prerrogativa, y la «religión del Estado» desapareció de los textos legislativos. Ya no se vio al rey o a la familia real caminar detrás de las procesiones; durante algunos meses no se pudo encontrar en las calles de París un clérigo con sotana, como tampoco un monje vistiendo el hábito de su orden. La estrecha alianza que existía, con conocimiento de todos, entre la dinastía depuesta y el clero católico hacía recaer sobre éste una parte del odio dedicado a Carlos X por el pueblo. En las numerosas piezas patrióticas representadas en los teatros de París, todos los papeles de malhechores o de traidores eran atribuidos a los jesuitas. En 1831, tras la manifestación legitimista en Saint-Germain l'Auxerois, la iglesia fue atacada y el arzobispado destruido; el gobierno dejó hacer y la guardia nacional hizo la vista gorda ante los destrozos. «Quien dice Jesuita en Francia, en París al menos, escribía el provincial de la orden, dice bestia salvaje a la que hay que perseguir.»[1] Pronto la energía de Casimir Perier puso fin a las escenas de este género, pero el ministro no buscó en absoluto un acercamiento con el clero; la antigua procesión del Voto de Luis XIII fue prohibida; se retiraron los crucifijos de las salas de las cortes de audiencia; se obligó a un clérigo a celebrar los funerales religiosos de Grégoire, el anciano prelado constitucional que no había abjurado jamás de sus ideas. La expedición contra Ancona, ordenada por Casimir Perier, no estaba pensada para

[1] Carta del 17 de octubre de 1831, citada por Burnichon, I, p. 516.

mejorar las relaciones entre Francia y el Papado. En provincias, las relaciones eran frías entre los obispos legitimistas y los funcionarios de la nueva monarquía; en cuanto a la hostilidad entre alcaldes y curas, miles de municipios ofrecían un buen espectáculo.

Sin embargo, las cosas cambiaron muy pronto. El gobierno de Julio puso todo de su parte para asegurarse el apoyo de la Iglesia; Luis-Felipe, que trabajaba con una constancia infatigable para ser aceptado como igual entre los soberanos europeos, mostró también una disposición conciliadora frente al Papa, los cardenales y los obispos. Sus ministros, partidarios de la resistencia o del movimiento, se mostraron de cara a la Iglesia a la vez independientes y corteses, dispuestos a practicar lo que luego se ha llamado política de apaciguamiento. Por su parte, el clero, calmado por consejo de Roma, decepcionadas sus esperanzas por el sonoro fracaso de la duquesa de Berry, se resignó ante la evidencia; los obispos legitimistas, sin manifestar simpatía por el rey de los franceses, mantuvieron relaciones correctas con sus representantes.

La burguesía orleanista aprobó este cambio. Un vez que se hubo desembarazado de la Congregación y de los jesuitas, su odio contra el partido de los clérigos se aplacó. Pensaba que, según la fórmula vulgar, hace falta una religión para el pueblo; las reivindicaciones sociales, que aparecían ahora de forma cada vez más violenta, iban a reafirmarla en esa idea. Esta burguesía, amante del poder, se convertía en una verdadera aristocracia; sabía que, según la frase de Talleyrand a su nieta, «no hay nada menos aristocrático que la incredulidad». He ahí por qué los defensores de la nueva dinastía abandonaron el proyecto de tentar la separación de la Iglesia y el Estado. La Sociedad de la Moral Cristiana, que había coronado los libros de Vinet o de Nachet, incluía entre sus miembros, además de al propio Luis-Felipe, a Guizot, el duque de Broglie y otros ministros del nuevo régimen; ninguno propondrá aplicar el principio que todos habían aprobado unos años antes. Es un ejemplo significativo de los cambios que tienen lugar en los antiguos opositores una vez llegan al poder. Razones serias po-

dían además excusar esta palinodia: el gobierno juzgaba sabio mantener a su lado al clero dispuesto a apoyar las tentativas carlistas; la Vendée, Bretaña ofrecían demasiados motivos de alarma como para exasperarlas con una reforma que sería considerada una declaración de guerra al catolicismo. Uno solo, entre los miembros dirigentes de la Sociedad de la Moral Cristiana, defendía todavía la causa abandonada por todos. Lamartine escribía en 1831 a propósito de la separación: «Feliz e incontestable necesidad de una época en la que el poder pertenece a todos y no sólo a algunos; incontestable porque, bajo un gobierno universal y libre, un culto no puede ser exclusivo y privilegiado; feliz porque la religión sólo tiene fuerza y virtud en la conciencia. No es bella, no es pura, no es santa más que entre el hombre y Dios; no es preciso nada entre la fe y el clérigo, entre el clérigo y el fiel; si el Estado se interpone entre el hombre y ese rayo divino que no debe buscar más que en el cielo, lo oscurece o lo altera.»[2] Lamartine permanecerá aislado entre los políticos. La causa de la separación acababa de hacer, es cierto, entre los católicos, una incorporación ilustre; Lamennais la defendía enérgicamente en *L'Avenir*. Pero esta adhesión comprometedora acabó por inquietar a los liberales, que dudaban de un régimen que daba completa libertad a clérigos como Lamennais; y la condena de éste por parte de Gregorio XVI fue decisiva para todos los católicos antes tentados de aprobar el nuevo sistema.

No eran sólo los políticos orleanistas los que aprobaban el retorno a las relaciones corteses con el clero; los jóvenes intelectuales con tendencias republicanas y socialistas reprobaban igualmente el anticlericalismo y el espíritu volteriano. Participaban de esa religiosidad que fue una de las características del romanticismo y de la nueva democracia. Ya en la víspera de 1830, jóvenes republicanos, entre los que figuraba Hippolyte

---

2 *Sur la politique rationnelle*, 1831, p. 70. Lamartine fue durante un tiempo presidente de la Sociedad de la Moral Cristiana. Nachet, que publicó después de 1830 la segunda edición de su *Mémoire*, se quejaba vivamente de que no se hubiera hecho nada por aplicar sus conclusiones.

Carnot, seguían con interés los intentos de Ballanche por conciliar la tradición con las ideas modernas, los oscuros escritos de ese neo-católico con andares extraños llamado Coessin, la resurrección de la orden de los Templarios bajo un gran maestro.[3] Por otra parte, Saint-Simon había terminado su carrera hablando un lenguaje profundamente religioso en el *Nouveau Christianisme*; y sus discípulos no habían tardado en transformar su escuela en una iglesia. La revolución de 1830 dio bruscamente a esta iglesia una notoriedad ruidosa; y si las excentricidades de la secta, las extrañas teorías de Enfantin provocaban la risa, muchos hombres inteligentes y generosos seguían con emoción la audaz empresa en la que los discípulos del Padre despachaban tanto entusiasmo y devoción.[4] Tras el fin del saint-simonismo, muchos teóricos socialistas inspirados por él buscaron, con más prudencia y discreción, rejuvenecer, modernizar el cristianismo. Es el sueño de Pierre Leroux y de ese teólogo demócrata, Jean Reynaud, en el que todos sus amigos veneraron a un santo laico. Buchez se convirtió en el apóstol de la democracia cristiana; como Lacordaire, saluda en Francia al soldado de Cristo, pero es porque ésta ha completado la obra de la Iglesia formulando los principios de 1789; Robespierre se convierte para él en clérigo de ese neo-cristianismo revolucionario.[5] Louis Blanc es menos religioso; sin embargo, considera el volteranismo peligroso y anticuado.[6] Entre los republicanos políticos, las opiniones varían. Armand Carrel permanece indiferente a las cuestiones religiosas; pero Barbès, condenado a muerte y creyente al llegar el día de la ejecución, invoca a Jesús al mismo tiempo que a Babeuf, y agradece a Dios haberle hecho «Francés, republicano, amado por los buenos, proscrito

[3] H. Carnot, *Sur le saint-simonisme*, 1887. Sobre Coessin, ver Georges Weill en *Revue des études napoléoniennes*, 1919.

[4] Ver Georges Weill, *L'École saint-simonienne*, 1896.

[5] Ver Rastoul, *Histoire de la démocratie catholique en France*, 1911.

[6] «Seguir a Voltaire hoy sería peligroso y pueril. ¡A cada época su obra! La de nuestro tiempo es reavivar el sentimiento religioso, combatir las insolencias del escepticismo y ridiculizar sus escarnios» (*Revue du Progrès*, 1, p.146).

por los malvados.»[7] Revolucionarios alemanes venidos a París se asombran de encontrar una religiosidad tan extendida entre los hombres de progreso.[8] La mayoría está penetrada por ese cristianismo social al que Lamennais brindó su evangelio, sus *Paroles d'un croyant.*

El apaciguamiento de las querellas religiosas aparece en los debates parlamentarios a partir de 1833. En 1834, por ejemplo, la Cámara de Diputados examina las peticiones de mantenimiento de las diócesis creadas posteriormente al Concordato. Algunos diputados, Luneau, Eschassériaux, Barrot, quieren que la asamblea afirme su derecho de aplazar los créditos necesarios. Pero el gobierno combate su tesis; el galicano Dupin hace lo mismo. Lamartine recuerda sus preferencias por el régimen idóneo para destruir «el nudo fatal que une a la Iglesia y el Estado»; pero, dado que el momento favorable para esta reforma no ha llegado aún, solicita un voto favorable a las peticiones, y la Cámara le da la razón.[9] Un único diputado, Isambert, consejero en la Corte de Casación, se hizo notar durante todo el reinado por su perseverancia al defender las tradiciones de los legistas, al denunciar las usurpaciones del clero; tan pronto combatía los créditos aprobados para la instalación de los cardenales, como se quejaba de que el clero no enviaba a los seminaristas a las facultades de teología dirigidas por el Estado; los miramientos de los ministros con el episcopado le llevaban a preferir antes que el Concordato el régimen de separación, el régimen belga.[10] Pero las críticas

---

[7] Barbès, *Deux tours de condamnation à mort.* Ver Georges Weill, *Histoire du parti républicain*, p. 238 y ss.

[8] Bouglé, *Chez les prophètes socialistes*, 1918.

[9] Sesión del 26 de abril de 1834.

[10] 8 de junio de 1835, 18 de mayo de 1837, 17 de mayo de 1838, 17 y 18 de enero de 1839. Dubois, al contrario, encontraba inquietantes los progresos del catolicismo en Bélgica: «En cuanto a mí, decía, esta experiencia que veo desarrollarse a las puertas de Francia me ha hecho reflexionar profundamente sobre multitud de medidas que habían llegado al pensamiento de muchos hombres de Estado, y que yo he combatido hasta ahora con energía.» (17 de mayo de 1838). Volvía así a las ideas galicanas desdeñadas

anualmente presentadas por él a la Cámara parecían pasadas de moda y pueriles.

* * *

Una sola cuestión, la de la enseñanza, iba a provocar nuevos choques entre los partidarios de la Iglesia y del Estado. La instrucción primaria atrajo la atención de todos inmediatamente después de la revolución de 1830. Había estado muy desatendida: los partidos políticos se habían ocupado mucho menos de multiplicar las escuelas que de elegir entre la enseñanza simultánea, practicada por los Hermanos, y la enseñanza mutua, preferida en las escuelas laicas. Nadie, además, en esa época pensaba en exigir que las escuelas primarias fueran enteramente sustraídas a la supervisión del clero. Lo que chocaba a los observadores de buena fe era el escaso número de gente que sabía leer; así, se vio a Guernon-Ranville, miembro del ministerio Polignac, francmasón extraviado entre esos amigos de la Congregación, preparar una ley sobre la enseñanza primaria. La idea fue retomada al día siguiente de la revolución, cuando la simpatía por el pueblo animaba todavía a la mayoría de los vencedores; una encuesta realizada en toda Francia reveló un estado de la cuestión lamentable, una ignorancia agravada por el desprecio de los campesinos por la instrucción.[11] Los numerosos proyectos sometidos a las Cámaras concluyeron en la ley de 1833, ley beneficiosa que durante algunos años dio excelentes resultados.

Esta ley fue redactada de manera que se cuidaran las susceptibilidades y los intereses de la Iglesia. Aseguraba la libertad de

---

por *Le Globe*. En cuanto a los republicanos, se pronuncian raramente a favor de la separación de la Iglesia y el Estado. Sin embargo, se encuentra un proyecto de este género, muy cuidadosamente estudiado, en el libro de Auguste Billiard, *Essai sur l'organisation démocratique de la France* (1837): el autor, antiguo secretario general del ministerio del Interior, conocía la complejidad de las cuestiones por resolver.

[11] Esta encuesta está resumida en el libro de Lorain, *Tableau de l'instruction primaire en France*, 1837.

la instrucción primaria, y por tanto la posibilidad para los católicos de crear escuelas independientes; permitió a las comunidades, siempre que guardaran un completo silencio sobre este punto, elegir entre los maestros laicos y los congregantes; por último, el programa de las escuelas elementales incluyó necesariamente la instrucción moral y religiosa. Se reconoce aquí la obra de Guizot. Este protestante convencido no había jamás cesado de decir y de pensar que una alianza entre el gobierno francés y la Iglesia católica era buena; antes de 1830 había insistido sólo sobre la necesidad de mantener la separación de lo espiritual y lo temporal. Desde 1830, ya en el poder, espantado ante los proyectos sociales de los republicanos, sentía la necesidad de sacar a la luz, sobre todo, la utilidad social de las creencias cristianas. Su fe sincera le impedía pensar que hace falta una religión para el pueblo; ésta debe ser aceptada en todas las clases para que la sociedad esté verdaderamente sana. Estas ideas aparecieron durante el debate de la ley en 1833. Guizot combatió la enmienda según la cual el cura o el pastor no serían miembros de derecho del comité local encargado de supervisar la escuela. No se debe, decía, excluir así al magistrado moral y religioso de la comunidad, porque la instrucción moral y religiosa debe acompañar siempre la instrucción que se dirige a la inteligencia; el clero, si se le quiere excluir de la escuela pública, fundará una escuela rival.[12] La Cámara de Diputados, donde sobrevivía el espíritu de desafío a los clérigos, desaprobó al ministro en este punto, pero la Cámara de los Pares le aseguró la victoria sobre la causa.

Cuando la ley fue promulgada, Guizot envió el texto a todos los maestros con una circular explicativa. Esta circular, digna del autor y del tema que trataba, recordó en buenos términos

[12] «La instrucción moral y religiosa se asocia a la instrucción completa, a todos los actos del maestro de escuela y de los niños... El desarrollo intelectual, separado del desarrollo moral y religioso, se convierte en un principio de orgullo, de insubordinación, de egoísmo, y, por consecuencia, de peligro para la sociedad.» Evitemos que el clero funde escuelas: «Vale cien veces más luchar dentro que fuera» (Sesión de 30 de abril de 1833).

la extensión de sus deberes y la grandeza de su misión; pero añadió que esta necesidad monótona, a menudo penosa, no podía obtener su recompensa más que de Dios. «Así se ve que, en todos los lugares en los que ha prosperado la enseñanza primaria, un pensamiento religioso se ha unido, en aquellos que lo propagan, al gusto por las luces y la instrucción. ¡Que pueda usted, Señor, encontrar en tales esperanzas, en esas creencias dignas de un espíritu sano y de un corazón puro, una satisfacción y una confianza que quizás la razón y el patriotismo por sí solos no le darán!» No había ahí más que un deseo; pero el deseo formulado por el ministro de Instrucción Pública en una circular oficial parecía una orden. Guizot hablaba también de las relaciones que debían mantenerse con el cura o el pastor. El maestro debía evitar aquí la hipocresía tanto como la impiedad. «Nada, además, añadía el ministro, es más deseable que el acuerdo entre el clérigo y el maestro; los dos están investidos de autoridad moral; los dos pueden entenderse para ejercer sobre los niños, por medios diversos, una influencia común. Tal acuerdo bien vale que se hagan, para obtenerlo, algunos sacrificios, y espero de sus luces y de su sabiduría que no les costará nada honorable realizar esa unión, sin la cual nuestros esfuerzos por la instrucción popular serían a menudo infructuosos.»[13] Guizot quería pues maestros modestos, dóciles, sometidos a los notables de la comunidad y a los curas. He ahí por qué, en muchos pueblos, el ecónomo acogió bastante bien a ese nuevo auxiliar que debía constituir la escuela bajo su dirección.[14]

Sería falso decir que el gobierno de Luis-Felipe se arrepintió alguna vez de la ley de 1833. Pero a medida que se difuminaba el espíritu de 1830, que la política del poder se convertía de forma más y más clara en una política de clases, los miembros pensantes de la burguesía orleanista comenzaron a desconfiar de los nuevos educadores del pueblo. La Academia de Cien-

---

[13] Guizot reprodujo esta circular del 18 de julio de 1833 en el tomo III de sus *Mémoires*.

[14] Brouard, *Essai d'histoire critique de l'instruction primaire*, p. 73.

cias Morales y Políticas sacó a concurso esta cuestión: «Las reformas que han de aportarse a la institución de las escuelas normales y primarias con respecto a la educación moral de la juventud.» El premio lo obtuvo en 1840 Barau, un universitario, director de un colegio universitario, que se consagró desde entonces al trabajo pedagógico y fue mucho tiempo considerado uno de los guías más certeros de la enseñanza primaria pública. Barau es un defensor de la enseñanza laica; es por ello tanto más curioso ver la desconfianza que le inspiran las escuelas normales. Éstas forman hombres igualmente independientes del Estado y de la Iglesia, del alcalde y del cura; he ahí un doble peligro para el régimen censitario. Llega incluso a añorar el régimen anterior a 1833; la instrucción era entonces endeble, pero pura; el maestro era un aldeano humilde y sin amargura. Por el contrario, los alumnos de las escuelas normales, si no se reducen sus pretensiones, se convertirán todos en descontentos y en inquietos. Y luego deben inspirar confianza al clérigo, porque éste desempeña un papel indispensable dentro de la enseñanza primaria.[15] Formemos pues a maestros modestos, piadosos, y los clérigos los aceptarán.[16]

El informe sobre este concurso fue presentado a la Academia por Jouffroy. Éste mostró la importancia y la gravedad de la cuestión que se planteaba: el contraste entre la grandeza moral de la misión del maestro y la humildad de su condición material es formidable. Este hombre, a quien se le ha confiado el alma de la infancia, debe resignarse a una tarea penosa en una aldea pobre, con un salario que apenas le da para pan. Estamos así, dice Jouffroy, en presencia de este dilema: «o niegan

---

[15] «La enseñanza secundaria y superior está profundamente impregnada de un carácter político; es un asunto del gobierno, o al menos de la ciudad: le repugna pues cualquier influencia sacerdotal... Pero la enseñanza elemental es una cosa puramente social; y dado que la sociedad, para esta tarea, llama a la religión en su ayuda, debe aceptar lealmente las condiciones de esta alianza» (Barau, *De l'éducation morale de la jeunesse*, p. 39).

[16] «Si no tienen reproches serios que hacer a los maestros formados en las escuelas normales, tal vez no los quieran nunca, pero los aceptarán sin repugnancia» (p. 44).

ustedes la luz a los maestros, y entonces ellos podrán tener la humildad de su condición, pero no tendrán la capacidad de su tarea; o se la dan, y entonces habrán ustedes creado de un solo golpe la capacidad y la revuelta.» Entre estas dos soluciones, ¿cuál elige Jouffroy? El redactor de *Le Globe* habría sin duda preferido la segunda; pero el filósofo convertido en diputado, defensor del justo medio, adopta la primera. Se alía a las conclusiones de Barau, aprueba la idea de suprimir «todo el lujo material e intelectual» de las escuelas normales. Asimismo, mientras rechaza la idea de confiar la instrucción primaria al clero, el académico declara que es preciso «crear un maestro que convenga al clero del mismo modo que éste convendrá al Estado.»[17]

Los temores de los partidarios del justo medio no estaban faltos de fundamento: los maestros, salidos del pueblo, viviendo en contacto con él, estando lo bastante instruidos como para sentir las injusticias que éste sufría, se convirtieron en partidarios naturales de la democracia. Al mismo tiempo, la tutela de los curas, que se les imponía, los volvió hostiles a la Iglesia. Entre los alumnos de las escuelas normales, muchos no tenían fe;[18] algunos de ellos, al llegar a las comunidades donde debían enseñar, se encontraban en desacuerdo con los curas. Uno de ellos, por ejemplo, personaje de carácter indócil, salió de la escuela normal de Versalles a la vez ateo y espiritualista; destinado a una comunidad, fue invitado por el cura a jugar en conferencias de apologética el papel de abogado del diablo;

---

[17] Ver el estudio hecho sobre este informe de Jouffroy por Félix Pécaut (*L'éducation publique et la vie nationale*, p. 178 y ss). Lorain también exigía que se asegurara el apoyo del clero en las escuelas primarias (*Tableau de l'instruction primaire*, capítulo VIII).

[18] «Entonces, como hoy, la mayoría de los maestros no tenían la fe religiosa que se les obligaba a enseñar.» (Chevalier, *Souvenirs d'un vieil instituteur*, p. 23 y ss). Chevalier cuenta también cómo los alumnos de la escuela normal de Poitiers se las arreglaron para no presentar el billete de confesión reclamado por el capellán. Barau dice que en la escuela normal de Evreux, en 1838, veinte alumnos se negaron a confesar, hasta que el director fue amonestado.

ante su rechazo, el clérigo le obligó muy pronto a abandonar la aldea.[19] Muchos otros entre los maestros de escuela se enfrentaron al clero; detengámonos en dos de ellos, que expresaron con vigor los sentimientos y las aspiraciones de los educadores populares.

Claude Tillier, que había hecho en un colegio universitario sus estudios secundarios, era un escritor de valía; las personas ilustradas no ignoran *Mon oncle Benjamin*, y sus libros son aún leídos, en Alemania quizás más que en Francia.[20] Asentado en la región de Nièvre como maestro de escuela, después como periodista, tuvo que mezclarse en las mezquinas querellas de las comunidades pequeñas; pero todo el tiempo domina su medio y se remonta a ideas generales sobre la religión y la sociedad. El anticlericalismo existe en su caso, pero con trazos originales. Ve en el Evangelio la obra de Dios: «es un código de moral, escrito por su mano y firmado con su nombre, que hizo caer de los cielos a la tierra.»[21] La religión hace bien a los hombres: «muy lejos, dice, de atacarla, yo mismo consideraría como mal ciudadano al que tratara de apartar al pueblo de ella.»[22] Añadamos que Tillier no comparte el horror de sus amigos a los jesuitas, y cuenta con gracia los vanos esfuerzos que él hizo para descubrir a uno, a fin de ver si el personaje era, como decía Béranger, mitad zorro y mitad lobo. Quimérico es el poder que se les atribuye;[23] incluso su habilidad, tan vanagloriada, no les impide cometer errores singulares. ¿No dejaron pasar en 1830 la ocasión de ganarse al pueblo?[24]

---

19 Lefrançais, *Souvenirs d'un revolutionnaire*, p. 19.

20 Sobre Claude Tillier, ver los trabajos de Marius Gérin, sobre todo sus *Études sur Claude Tillier* (1902) y su edición de los *Pamphlets* (1906).

21 *Pamphlets*, p. 320.

22 *Ibíd*, p. 328.

23 «La parte viva de la Nación, la que tiene cabeza de hombre y corazón de ciudadano, no pueden capturarla; se desliza bajo su abrazo como un odre embebido de aceite» (*Pamphlets*, 1928).

24 «En su lugar, yo habría cogido francamente la escarapela del pueblo; esta libertad que él acababa de bautizar con su sangre, habría querido, yo, bautizarla con mi agua bendita; la habría llevado a mi altar, y la habría

Pero si Tillier se separa así de los liberales de 1830, piensa como ellos que el clérigo no tiene derecho a negar los sacramentos. Es una indignidad, según él, haber cerrado las puertas de la iglesia de Nevers al cuerpo de una valiente mujer que se suicidó.[25] Los clérigos pierden consideración cuando luchan contra el progreso; los Hermanos no dan más que una instrucción mecánica. El nuevo clero expande el culto a las reliquias y la creencia en los milagros.[26] Claude Tillier, que ama la Revolución, que glorifica a los héroes de los catorce ejércitos, que admira a Napoleón, reprocha sobre todo a la Iglesia el que no ofrezca una educación nacional y patriótica. Patria, democracia, libertad, he ahí tres términos que él une siempre; y este enemigo de los curas aspira a que llegue el día en que el clérigo pueda bendecir la democracia francesa y comprenda el lazo que une el Evangelio con la Declaración de Derechos del Hombre.[27]

Arsène Meunier representa mejor que Tillier la opinión media de los maestros franceses. Maestro de escuela desde los quince años y medio, asentado largo tiempo en Nogent-le Rotrou (1820-1832), se convirtió en director de la escuela normal de Evreux, donde permaneció diez años a pesar de

---

puesto bajo la protección de ese Cristo, muerto no solamente por la redención de los pecados, sino también por la liberación del género humano» (*Ibíd*, p. 488).

25 «Su ministerio, el suyo, padres, es el de orar; el Estado les paga por orar, como el caminero cobra por mantener las carreteras; cuando ustedes no oran, no se ganan el dinero que se les entrega» (*Ibíd*, p. 387).

26 «¡Recauda dinero por toda Francia; recluta públicamente las congregaciones; tiene sus brigadas de predicadores, periódicos a los que subvenciona, escritores asalariados! Antes de conmocionar Francia, pone todo cabeza abajo en la sacristía. Hace santos; fabrica milagros; a guisa de escarapelas vende medallas; promete el cielo a los que le siguen» (*Ibíd*, p. 629).

27 «A veces he oído decir que el cristianismo había consumido su tiempo. Apenas lo ha comenzado... La cruz está por todas partes; pero la libertad y la igualdad deben estar arrodilladas al pie de la cruz, y la libertad y la igualdad no están en ningún sitio» (p. 330). «Yo no conozco, dice después, papel más honorable que el del pastor que reina sobre su parroquia bajo el ascendiente de sus virtudes» (p. 247).

los repetidos conflictos con el clero de esta ciudad. Trasladado después a París como maestro libre, Meunier fundó en 1845 el *Écho des instituteurs*, periódico destinado a expresar con total franqueza los deseos y las dolencias de sus colegas. Su polémica, viva y audaz contra el gobierno conservador, está dirigida sobre todo contra los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Estos educadores son inferiores a los laicos, porque no tienen en realidad ni familia ni patria, mientras que los otros son padres y ciudadanos.[28] Los Hermanos son sobre todo monjes, y se dedican a hacer revivir «las credulidades estúpidas y los terrores estúpidos» del pasado. La disciplina moral que en ellos se ensalza se ve gravemente comprometida cuando sus alumnos, salidos de la escuela, sufren la influencia de la familia y del medio social.

Y sin embargo, continúa Meunier, esta enseñanza nefasta se desarrolla sin cesar. El gobierno protege a los Hermanos contra los consejos municipales y les permite, con desprecio de la ley, enseñar sin diploma. Las autoridades locales comienzan, naturalmente, a seguir el ejemplo que les llega de arriba. Y luego los Hermanos cuentan con la gratuidad, excelente institución, necesaria en un país de pequeños propietarios y de gente pobre como Francia; se la pueden permitir porque reciben multitud de donaciones. Creando tanto escuelas libres como haciéndose cargo de escuelas comunales, a veces instalados incluso en las escuelas normales, están por todas partes. Los maestros laicos les ofrecen resistencia y rechazan doblegarse ante ellos. «¿Podría usted citar a un solo maestro jesuita? No. ¿Podría usted citar a un solo legitimista? No. ¿Podría usted, en fin, encontrar entre ellos a uno solo que comparta las ideas, las opiniones o los sentimientos del clero sobre cualquier asunto? Le desafío a

---

[28] «Estimulado sin cesar por todos los móviles que actúan sobre la voluntad del hombre, teniendo conciencia de que él concurre, en su modesta parte, al progreso general de la humanidad, a la vez a la ley del mundo y a la ley de Dios, el maestro laico está lleno de un noble ardor y de un santo entusiasmo» (*Lutte du principe clérical et du principe laïque dans l'enseignement*, p. 27).

ello.»[29] Y sin embargo estos maestros son mal sostenidos por los alcaldes, tiranizados por los inspectores incompetentes, despreciados por la burguesía. Haría falta comprender por fin que la escuela debe pertenecer, no a la comunidad, sino al Estado, que el maestro debe estar descargado de la enseñanza religiosa; el clérigo será libre de darla en la iglesia.[30]

* * *

Era a la burguesía, a la población censataria, a la que se dirigía la enseñanza secundaria. La Universidad había suscitado, bajo la Restauración, la desconfianza de los liberales, que le reprochaban el estar volviéndose demasiado clerical, y de los católicos militantes, que hasta 1828 habían logrado eludir el monopolio sirviéndose de los seminarios menores. La Carta de 1830 prometió una ley sobre la libertad de enseñanza. Pero bajo Luis-Felipe los defensores del Estado laico dejaron de sospechar de la Universidad: la alabaron como una de las más bellas obras de Napoleón. Entre los defensores del nuevo rey, muchos abandonaron la libertad de enseñanza como abandonaban la separación de la Iglesia y el Estado. Los ataques de los hombres de *L'Avenir*, las filípicas de Lacordaire contra el monopolio, no tuvieron resultado inmediato; la ruptura de Lammenais con Roma hizo, por el contrario, que se desatendieran durante algunos años los proyectos que él había concebido. La Universidad, además, se distinguió desde 1830 por la generosidad con la que sus responsables acogían a hombres de las opiniones más diversas.[31] No se cerró en absoluto al clero;

---

29 *Ibíd*, p. 264.

30 «El Estado es laico, por consecuencia, la instrucción dada en su nombre debe ser laica; y si este término no parece claro, diremos que significa para nosotros que la enseñanza pública, sin ser irreligiosa, debe hacer abstracción de toda religión positiva» (*Ibíd*, p. 387).

31 «No nos cansemos de repetir que en torno a 1830 la Universidad de Francia ofreció el espectáculo real de una sociedad ideal, de una sociedad en la que todas las opiniones y todos los cultos se reencontraban, no ya sin enfrentamientos sino con una gracia perfecta.» (Alfred de Mézières en *Le*

los eclesiásticos introducidos entre sus cuadros por la Restauración permanecieron allí siempre que quisieron. El fogoso anticlerical Isambert se quejaba de ello en 1831 en la Cámara de Diputados; aunque se estuviera en plena lucha contra el clero carlista, los hombres del partido del movimiento, Barthe y Odilon Barrot, le respondieron que se debía aceptar a los profesores capacitados, clérigos o laicos.[32] La monarquía de Julio permaneció fiel a esa regla. En vísperas de 1848, alrededor de cincuenta colegios comunales tenían como directores a clérigos. Algunos de los más importantes colegios reales, los liceos de hoy en día, en Caen, en Burdeos, en Grenoble, estaban en manos de rectores eclesiásticos. Los clérigos profesores eran más raros que los administradores; sin embargo, el colegio real de Lyon conservó durante largos años a un célebre profesor de filosofía, el abad Noirot. Los capellanes disfrutaban realmente de una gran influencia.

Hubo pues, entre 1832 y 1842, una época de calma momentánea durante la cual la Iglesia y el Estado estuvieron dispuestos a vivir en buenos términos. Esta alianza complacía a los dos hombres designados por su pasado a ser los representantes de la Universidad en los consejos del gobierno: eran Guizot y Cousin. Guizot, durante su larga estancia en el ministerio de Instrucción Pública, tomó todas las medidas apropiadas para satisfacer al clero, al tiempo que conservaba la independencia de la enseñanza laica.[33] Una vez fuera del gobierno, retomó su pluma de publicista para celebrar esta alianza. Grande es su

Temps, 17 de febrero de 1914). Este espíritu universitario existía ya bajo la Restauración, incluso en un colegio universitario «bienpensante» como Saint-Barbe; un antiguo alumno de esta casa, Victor Duruy, se encargó de recordarlo: «Me sería imposible decir si mis profesores eran católicos, protestantes o librepensadores: sólo les he conocido una religión, la de la honestidad y la belleza» (Citado por Hauser en *Grande Revue*, 15 de octubre de 1913).

[32] Sesión del 21 de enero de 1831.

[33] Ayudó, por ejemplo, a Jean-Marie de la Mennais a desarrollar la congregación de los Pequeños Hermanos, que daba una enseñanza rudimentaria en los pueblos del Oeste (V. Laveille, *Jean-Marie de La Mennais*, II, p.47).

alegría en presencia del despertar religioso, ahora tan necesario para contener los deseos sin límites que la trasformación de la sociedad ha hecho nacer; este despertar no inquietará a nadie, ya que el catolicismo, el protestantismo y la filosofía pueden coexistir en la Francia actual. El catolicismo ha proclamado que lo espiritual es distinto de lo temporal: hoy la sociedad moderna afirma que el Estado es incompetente en las relaciones de Dios con el hombre;[34] así, el acuerdo sobre este punto es fácil. Sin duda, el gobierno de la Iglesia, que tiene por carácter la infalibilidad, considera culpable toda resistencia; pero la Iglesia podrá conservar este principio en la esfera religiosa, mientras que el Estado mantendrá la libertad de conciencia y de pensamiento en la esfera de lo social. Tratando bien a la Iglesia, la sociedad civil remediará el mal actual, que es el debilitamiento de la autoridad: «El catolicismo es la escuela de respeto más grande, más santa que el mundo haya visto jamás.» El protestantismo, por su parte, puede desarrollarse hoy libremente, con sus múltiples sectas que aseguran un refugio a la libertad de conciencia. Las dos religiones, lejos de enfrentarse, deben aliarse y pensar únicamente en convertir a los no creyentes: «Católicos o protestantes, clérigos o simples fieles, seáis quienes seáis, si sois creyentes, no os inquietéis los unos a causa de los otros, inquietaos por aquellos que no creen. Ahí está el campo; ahí está la cosecha.» El momento es favorable porque la filosofía ha llevado su victoria lo bastante lejos como para confesar libremente que la moral humana necesita a la religión, «que el espíritu más orgulloso puede humillarse ante Dios, y que hay filosofía en la fe.»[35]

---

[34] «Ahí reside cuanto tiene de cierto esta deplorable y confusa frase, tan comentada: la ley es atea» (*Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France*, en *Méditations et études morales*).

[35] Un escritor demócrata, Francisque Bouvet, dio a Guizot una respuesta inspirada por el evangelismo republicano. El catolicismo, dijo, impedía que el principio cristiano produjera sus efectos sociales; el protestantismo suprimió esos obstáculos; la filosofía ha hecho que el cristianismo pase a la práctica (*Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France*, 1840).

Victor Cousin era, desde 1830, uno de los administradores de la enseñanza secundaria; en el Consejo Real de Instrucción Pública sus colegas le dejaron dueño de decidir todo lo concerniente a la filosofía. Disponer de ese poder le hizo actuar con mucha prudencia, más preocupado que nunca por vivir en buenos términos con la Iglesia. Habiendo abandonado su cátedra y la escritura de libros dogmáticos, se dispuso a corregir sus antiguas obras, a borrar las fórmulas peligrosas. A los profesores de filosofía, sus antiguos alumnos, no dejaba de recomendar moderación, reserva, invitándoles a mantener la independencia de la razón. Jules Simon, su irrespetuoso discípulo, presentó el divertido resumen de las conversaciones en las que Cousin alentaba a cierto futuro profesor, caso de que los católicos buscaran pelea con él, a acudir a casa del obispo para entablar con él un debate teológico.[36] Al clero, el filósofo prodigaba atenciones, palabras halagadoras, pequeños servicios; quería que el superior de Saint-Nicholas du Chardonnet fuera examinador en el concurso de oposición; gracias a él, Guéranger recibió ayuda cuando restauró la orden de los Benedictinos, Lacordaire no logró ser profesor en la facultad de teología de París; el padre Girard, el célebre pedagogo de Fribourg, obtuvo un premio y la condecoración de la Legión de Honor.[37] Por el contrario, los profesores que provocaban las críticas del clero raramente permanecían en el colegio universitario donde se habían recibido quejas de ellos. En Caen, el grave y audaz Vacherot fue así atacado, y pronto desplazado, porque los alumnos del seminario mayor seguían los cursos de filosofía del colegio real; se tuvo cuidado en darle como sucesor a Jules Simon, que entonces era conocido como católico.[38] Cuando Jouffroy ocupó en el Consejo de Instrucción Pública la plaza

---

36 Jules Simon, *Victor Cousin*, p. 89.

37 Barthélemy Saint-Hilaire, M. *Victor Cousin*, II, págs. 338, 343, 344, 391.

38 Ver, en las *Mémoires* de la Academia de Caen, las cartas de Jules Simon (1896) y el relato de las tribulaciones de Vacherot por Pouthas (1905).

de Cousin, mostró la misma preocupación por reafirmar a los católicos con sus elecciones.[39]

Estos avances iban a quedar sin resultados. El partido católico, liberado de la solidaridad comprometedora que le había unido a Lamennais, reapareció pronto de manera enérgica, audaz, invocando dos principios nuevos, el ultramontanismo y el liberalismo: el ultramontanismo que le hacía rechazar los compromisos galicanos, queridos para muchos obispos; el liberalismo que le permitió reivindicar para la Iglesia las libertades formuladas por la sociedad moderna. Los católicos militantes no estaban de acuerdo sobre todas las cosas, pero les unía un lazo, la antipatía hacia la Universidad. Le reprochaban particularmente aquello de lo que ella estaba más orgullosa, la mezcla de alumnos que discutían con el calor de la juventud la existencia de Dios y los dogmas religiosos;[40] la mezcla de profesores, de los cuales la mayoría, sin ser irreligiosos, se mostraban como católicos bastante tibios y, sobre todo, poco dispuestos a sacrificar la libertad de los no católicos; la mezcla de administradores que eran aquí clérigos, allí no creyentes.[41]

El monopolio universitario despertó una furiosa oposición. Comportaba para los pensionados libres la necesidad de una autorización previa; de hecho, no fue jamás negada a ningún clérigo que ofreciera garantías de honorabilidad. Cousin lo pudo afirmar ante la Cámara de los Pares sin ser desmentido. Pero el monopolio implicaba también para las instituciones

---

39 Él envió a Mourier a Besançon a la plaza de un profesor juzgado peligroso (Mourier, *Notes et souvenirs*, p. 26).

40 Montalembert contó que, en su clase, la existencia de Dios fue aprobada por los alumnos con mayoría de un voto (Lecanuet, *Montalembert*, I, p. 27).

41 Era cierto, no solamente para los directores, sino también para los rectores. Se encuentra entre ellos a clérigos, como el abad Daniel en Caen; laicos muy fervientes, como Loyson, el padre de Hyacinthe Loyson; volterianos, como Odilon Ranc, el tío abuelo del periodista Ranc (V. Ranc, *Souvenirs*, p. 9); filósofos anticatólicos, como Patrice Larroque (Ver Georges Weill en *Revue internationale de l'enseignement*, 1914).

privadas una carga financiera, una contribución proporcional al número de sus alumnos. Era una falta grave haber confiado a la Universidad el cuidado de recaudar ella misma ese impuesto, que exasperó a la burguesía católica.[42] La batalla comenzó en 1843; se ha relatado a menudo, y es inútil repetir la historia. Ciñámonos a mostrar cómo el espíritu laico fue defendido contra los ataques de la Iglesia y de sus partidarios.

El gran conflicto fue precedido por algunas escaramuzas que enfrentaron en algunas ciudades a católicos y universitarios. Los más ardientes entre estos últimos fueron los profesores de filosofía, olvidados los consejos de prudencia que Victor Cousin les prodigaba. En Burdeos, por ejemplo, Bersot discutió en un panfleto las conferencias de Lacordaire; atacado inmediatamente por *L'Ami de la Religion*, denunciado en París por su jefe jerárquico, un rector consagrado íntegramente a la Iglesia, reivindicó enérgicamente los derechos de la razón; el gobierno le mantuvo como rector, pero le cambió de puesto.[43] El mismo año, en Lyon, Francisque Bouillier, que acababa de publicar una síntesis de las teorías de Kant, soportó las críticas repetidas del periódico católico local, *Le Réparateur*; se organizó un auténtico espionaje contra él.[44] En Caen, Charma luchaba enérgicamente contra el clero;[45] en Toulouse, Gatieu-Arnoult se oponía al arzobispo;[46] en Estrasburgo, siempre en 1842, el profesor italiano Ferrari fue acusado de comunismo por el periódico cató-

---

42 «Este impuesto, que la Universidad percibía ella misma, y que tenía como único fin retribuir las plazas de su estado mayor, le valió entre la burguesía casi la misma impopularidad que el famoso impuesto de los 45 céntimos entre los campesinos durante la república de 1848» (Cournot, *Des institutions d'instruction publique*, p. 279).

43 Ver Hémon, *Bersot et ses amis*, p. 34 y ss. Cf. Vauthier en *Revue internationale de l'enseignement*, 1911.

44 Latreille, *Francisque Bouillier*, p. 49 y ss.

45 Ver Pouthas, en *Mémoires* de la Academia de Caen, 1906, p. 127 y subsiguientes.

46 Dicho arzobispo, d'Astros, publicó una encíclica especial contra las doctrinas filosóficas del profesor.

lico *L'Alsace*.[47] Otros universitarios, como Zévort en Rennes, Bonnet en Mâcon, pasaron por pruebas semejantes.[48] Éste fue el preludio del ataque general que Parisis, Veuillot, Montalembert llevaron a cabo después de 1843 contra la Universidad.

Ese mismo año, Victor Cousin intentaba todavía mantener la paz y decía en la Cámara de los Pares: «en el momento en el que hablamos, no se enseña en ninguna clase de filosofía de ningún colegio universitario del reino ninguna proposición que directa o indirectamente pueda menoscabar la religión católica.»[49] Pero atacado sin tregua, acusado de panteísmo, en 1844 se decidió a combatir a los católicos militantes, a presentarse como defensor de la Universidad. El Estado, decía, se ha reservado siempre, y en todos los países, el derecho de supervisar, de dirigir la enseñanza; Napoleón supo realizar brillantemente la obra nacional de la Revolución creando la Universidad. ¿Vamos a regresar a la época anterior, creando colegios universitarios católicos, protestantes, judíos? «Desde la infancia, aprenderemos a huir los unos de los otros, a encerrarnos en facciones diferentes, los clérigos a la cabeza; ¡maravilloso aprendizaje de esa caridad civil que se llama patriotismo!» La Universidad, no importa lo que digan, educa.[50] Es ella la que asegura la unidad de nuestro país. «Es así porque es, ante todo, una gran institución moral y política, que imprime a todos sus órganos un espíritu común y los dirige hacia un fin común, el servicio y el amor a la patria, tal como

[47] Dejob, en el *Bulletin italien*, de Burdeos, abril-junio 1913. Otro italiano al servicio de Francia, Libri, desarrolló una ruda campaña contra el clero (Dejob, *ibíd.*, julio-septiembre 1912).

[48] Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*, I, p. 500.

[49] Discurso del 15 de mayo de 1843.

[50] «Yo considero el lugar común más frívolo, el más contrario a toda experiencia y a la naturaleza de las cosas, esta separación, tan de moda hoy en cierto mundo, de la instrucción y la educación, y sostengo, con todos los hombres de Estado, moralistas y hombres de escuela consumados que ha habido, que allí donde hay una instrucción verdaderamente sana y fuerte, ya hay un gran fondo de educación.»

nuestros padres lo hicieron; es por esta razón que en todas las épocas de reacción ha sido tan violentamente atacada, primero en 1815, luego en 1821, por último hoy.»[51]

El orador de la Universidad subió varias veces a la tribuna para defender la misma causa, para justificar la neutralidad de la enseñanza filosófica.[52] Mostró que el clero, para crear centros propios, llamaría necesariamente a la única congregación capaz de dirigirlas, la de los jesuitas. Todas las instituciones privadas, dijo, desaparecerán; Francia no conocerá más que «dos educaciones esencialmente contrarias, la una clerical y en el fondo jesuítica, la otra laica y secular. De ahí dos generaciones separadas una de la otra desde la infancia, impregnadas desde primera hora de principios opuestos, y un día tal vez enemigas.»[53]

Cousin podía ser recusado como defensor de la Universidad, puesto que era su propia causa la que defendía. El hombre que mejor expresó los sentimientos de la burguesía fue Thiers, en su informe de 1844 en nombre de la comisión encargada de examinar el proyecto de ley sobre la enseñanza secundaria.[54] Es preciso, dijo Thiers, conciliar dos derechos igualmente legítimos, el del Estado y el del padre de familia. El Estado no podrá imponer su marca a todos los alumnos, pero debe mantener la unidad del país, no autorizar una enseñanza que prepare a los jóvenes franceses a creer que la Revolución fue un largo crimen, Napoleón un usurpador y la revocación del Edicto de Nantes una medida saludable. Se suprimirá la au-

[51] Discurso del 21 de abril de 1844. Este discurso, y todos los pronunciados por Cousin sobre el mismo tema, están reunidos en *Défense de l'Université et de la philosophie*.

[52] «Todas las veces que ustedes oigan acusar a la enseñanza de filosofía de ser vaga, vaporosa, sin carácter religioso determinado, sepan que lo que se le pide es que el carácter religioso esté tan determinado que sea el de una comunión particular que repela a los alumnos de todas las otras comuniones» (3 de mayo de 1844).

[53] 22 de mayo de 1844.

[54] Este informe fue reproducido en *Discours parlamentaires* de Thiers, t. VI.

torización previa, pero a aquellos que quieran abrir colegios universitarios se les pedirá garantías, representadas por un diploma de capacitación o de grado, y se seguirá exigiendo que no pertenezcan a las congregaciones no autorizadas. La vigilancia de las instituciones privadas recae de nuevo en la Universidad, que tiene los mismos títulos de representación del Estado que nuestros grandes cuerpos judiciales. Ella no merece las calumnias con las que se la ha perseguido. Entre los profesores, muchos practican, todos respetan la religión, pero sin querer imponerla; entre los alumnos, la gran mayoría se compone de practicantes; la Universidad forma tan buenos cristianos como las casas eclesiásticas. En cuanto a los seminarios menores, la cifra de 20.000 alumnos que les ha sido acordada es suficientemente amplia para las necesidades del clero. Conservemos pues las ordenanzas de 1828, aprobadas por Carlos X. Mantengamos nuestra enseñanza de Estado: «el espíritu de nuestra revolución quiere que nuestra juventud sea educada por nuestros semejantes, por laicos animados por nuestros sentimientos, animados por el amor a nuestras leyes.» La Iglesia, que ha triunfado sobre la persecución, «no triunfará sobre la razón calmada, respetuosa, pero inflexible».

Este informe provocó un verdadero entusiasmo en todos los partidos dinásticos, incluso entre los conservadores que luchaban contra la política de Thiers. Les gustaba por la mezcla de fórmulas respetuosas hacia la religión y declaraciones de independencia frente al clero.[55] Les gustaba por su vínculo con el galicanismo; esta doctrina, cada vez más combatida por el grupo católico militante, les parecía el mejor compromiso que jamás se había encontrado entre las pretensiones contradictorias de los dos poderes. Varios universitarios vinculados al catolicismo se indignaron por los ataques dirigidos contra el cuerpo al cual pertenecían. Desde 1843, Saint-Marc

[55] Thiers habló también en su interpelación del 2 de mayo de 1845 sobre la existencia ilegal de los jesuitas: «Respeto a nuestra augusta religión, respeto a los derechos sagrados del Estado, tal es la doble inspiración bajo la cual debemos pensar y hablar de esta cuestión.»

Girardin había reprochado al clero militante el empleo de armas como «la interpretación llevada al absurdo, el talento de desnaturalizar y de falsificar los escritos bajo pretexto de extractarlos, el odio de la buena fe y de la verdad, las armas, en fin, de los jesuitas.»[56] Había políticos liberales, llenos de simpatía por la religión, que tenían el mismo lenguaje. Tocqueville, por ejemplo, había traído de Estados Unidos la idea de que una alianza era posible, necesaria, entre la religión y la libertad; se entristecía al ver esta causa comprometida por hombres que reclamaban la dominación.[57] El sucesor y admirador de los legistas franceses, Dupin, aportaba el mismo ardor que ellos al combatir a los jesuitas y defender los principios del galicanismo.[58]

El jefe del gobierno, Guizot, compartía las opiniones de sus émulos sobre la necesidad de conciliar la independencia del Estado y los derechos de la Iglesia; había declarado aceptar los principios formulados por Thiers. Pero tendía a hacer más grande que ellos la parte de la Iglesia, a desarmarla mediante

---

[56] *Journal des débats*, 15 de mayo de 1843. Fue Cuvillier-Fleury, en una carta al duque d'Aumale, quien señaló este artículo escrito por Saint-Marc, «el más religioso de los hombres». Y el joven príncipe respondió a su maestro: «Yo soy del partido de la Universidad en su querella con el clero. Usted lo sabe, soy un católico sincero y convencido; amo mi religión, respeto a sus ministros. Pero creo que los clérigos son poco aptos para formar a hombres prácticos, y recelo de sus hábitos invasores. Los jóvenes que salen de los seminarios no son más morales que los que salen de los colegios universitarios; son menos francos, menos enérgicos» (*Correspondance*, I, 26 de mayo de 1843).

[57] «En lugar de apegarse al derecho común y de ceñirse a reclamar el ejercicio del mismo, defienden la idea de dominar la educación entera, si no de dirigirla» (*Œuvres et correspondances inédites*, I, p. 22). Ante la Cámara, reprochó al ministerio «atraer hacia sí el catolicismo, proteger al clero», buscar el restablecimiento de la unión íntima entre Iglesia y Estado, despertar así, contra la Iglesia, las antipatías y la desconfianza de todos los que aman la libertad religiosa (28 de abril de 1945).

[58] El 2 de mayo de 1845, en la Cámara, apoyó la interpelación de Thiers. El clero, decía, está fuera de causa: «es por él que nosotros combatimos pretendiendo aislarlo, separarlo de aquellos que lo comprometen». Entre las congregaciones declara no sentir hostilidad más que por los jesuitas.

sus concesiones y su obsequiosidad. En 1845, un hábil embajador, Rossi, logró cerrar el debate sobre los jesuitas a través de un arreglo directo con Roma. En 1846 Guizot sostuvo ante la Cámara de Diputados que el ministerio debía, no defender la Universidad contra el clero, como exigía Thiers, sino «elevarse por encima de la lucha, dominarla y pacificarla.»[59] Su colega en el ministerio de Instrucción Pública, Salvandy, se inspiró en las mismas ideas: velando por los maestros, cuya condición material quería mejorar, y por los profesores, a los que colmó de atenciones, se comprometió, sin embargo, más aún a satisfacer a los católicos, a expulsar de la Universidad a los funcionarios que les inspiraran desconfianza.[60] Su actitud provocó las protestas de los profesores independientes que iban a fundar *La Liberté de penser*.[61] Pero era aceptada por la población censataria. Ésta había manifestado una vez más su repulsa a los jesuitas; burgueses y obreros devoraban *Le Juif errant* de Eugène Sue y se estremecían ante las fechorías de Rodin.[62] El cierre de algunos colegios universitarios, autorizado por Roma en 1845, la retractación de ciertos católicos ante las violencias de Montalembert y de Veuillot apaciguaron esa hostilidad. Algunos defensores de la Universidad aprobaban que el gobierno protegiera la religión y persiguiera los escritos hostiles al cristianismo.[63] Los republicanos mismos evita-

---

[59] Sesión del 31 de enero de 1846.

[60] Patrice Larroque fue así relevado de sus funciones de rector (Georges Weill, art. citado). Un alumno israelita de la escuela normal, Eugène Manuel, fue invitado, a causa de su religión, a no elegir los estudios de filosofía (Manuel, *Lettres de jeunesse*, p. 57).

[61] Amédée Jacques, en el prólogo de esta revista (15 de diciembre de 1847), escribía: «¿No estamos viendo renacer la intolerancia religiosa en el desprecio a las leyes, y una clase de hipocresía oficial deslizarse poco a poco en nuestras costumbres, como para rivalizar con el espíritu reaccionario de la Restauración?»

[62] Ballanche, hablando del éxito «escandalosamente europeo» de este libro, decía: «Toda la tierra lo devora; viaja más rápidamente que el cólera» (*Correspondance des deux Ampère*, 1815, 11, p. 134).

[63] El jurado condenó en 1844 un escrito del polemista anticristiano Toussaint Michel, *Caducité des religions prétendues revelées*. Cuvillier-Fleu-

ban en general atacar al partido católico y no objetaban nada contra el principio de la libertad de enseñanza.[64] En cuanto a los defensores de la monarquía de Julio, el acuerdo entre una Iglesia con tendencias galicanas y un Estado independiente, amistoso y cortés, siguió siendo su ideal hasta 1848.

ry, anunciándoselo al duque d'Aumale, aprobó ese veredicto: «El clero merece la misma protección que la Universidad» (*Correspondance*, I, p. 271).

64 Ver Georges Weill, *Les Républicans et l'enseignement sous Louis-Philippe* (*Revue internationale de l'enseignement*, 1899).

4.

La ruptura con la Iglesia

El espíritu de conciliación que animaba a Thiers, Guizot, al propio Cousin, disgustó a muchos partidarios del espíritu laico, poco preocupados por defender y mantener la monarquía censitaria. Allí donde Luis-Felipe no veía, según las palabras que se le atribuyen, más que una querella entre fámulos y bedeles, ellos percibían un antagonismo temible entre una Iglesia que se acercaba al ultramontanismo y un Estado que marchaba a grandes pasos hacia la democracia. Es esto lo que fue puesto en evidencia por Michelet y Quinet.

Ambos pertenecían, por sus orígenes, al espíritu del siglo XVIII. El padre de Michelet, discípulo de Voltaire y de Helvétius, era un racionalista convencido y prescribió, cuando la muerte se le aproximaba, que sus exequias fueran civiles.[1] Edgar Quinet tenía un padre volteriano y republicano, tan hostil a Napoleón como a los Borbones; su madre, de familia calvinista, permitió que se le bautizara como católico porque temía la intolerancia popular. Ella le mostró a Dios mediante oraciones improvisadas, con llamadas al sentimiento del niño, sin inculcarle jamás los dogmas de una Iglesia concreta; el primer nombre de escritor que ella le enseñó fue el de Voltaire.[2] Tras terminar sus estudios, Quinet permaneció algún tiempo dudoso acerca de su verdadera vocación, hasta que conoció a Cousin. Este instigador de hombres conquistó al joven entu-

[1] Ver Monod, *Le père de Michelet* (en *Jules Michelet*). «Salido del siglo dieciocho, escribió Michelet, me alejaba de él por momentos para volver siempre a él» (*Ibíd.*, p. 234).

[2] Quinet, *Histoire de mes idées*, pp. 19, 33, 54.

siasta y no tardó en vislumbrar en él a un pensador y escritor.[3] Fue en casa de Cousin donde Edgar Quinet se encontró con Michelet; desde ese momento tuvo al compañero, al amigo, al hermano que buscaba. Más tarde, Alemania, entrevista en el libro de Madame de Staël, le atrajo más y más: pasó varios años a orillas del Rin, se inspiró en los poetas y en los filósofos germanos, sabiendo siempre adivinar las aspiraciones de los políticos prusianos y los peligros que resultarían de ellas para Francia más adelante. Herder le había contagiado el gusto por la filosofía de la historia; sus estudios, sus reflexiones, le llevaron a pensar que la vida social de un pueblo depende sobre todo de su religión, que no se podría comprender la política o la literatura de una nación sin haber antes penetrado sus creencias. «La religión, dijo en la inauguración de su curso en la facultad de letras de Lyon en 1839, la religión es la columna de fuego que precede a los pueblos en su marcha a través de los siglos; ella nos servirá de guía.»[4] Intentó explicar el origen de las sociedades a través de la obra de esos profetas religiosos llamados Orfeo, Hermes, Zoroastro, Manú, Moisés.[5]

Pero para Quinet no era suficiente con explicar el pasado; él quería también actuar sobre el presente, defender la causa de la democracia y enseñar la moral religiosa, de la cual tenía necesidad para cumplir su misión. Poco después de la revolución de 1830 había reprochado a la nueva realeza su debilidad frente a la Santa Alianza, pero sin exigir que rompiera con el catolicismo. Sin duda, este admirador de 1789 afirmaba ya que la Revolución había preparado la ruina de las antiguas Iglesias, desprovistas desde entonces de vida espiritual; una religión nueva nacería muy pronto, pensaba, en un país nuevo, probablemente en América.[6] Sin embargo, Quinet se mantuvo hasta 1842 apartado de las polémicas dirigidas contra el catolicismo.

---

3 Ver las cartas ditirámbicas de Quinet a su madre, en 1825, acerca de Cousin (*Œuvres*, t. XIX, p. 320 y ss).

4 *Unité morale des peuples modernes* (*Œuvres*, t. I).

5 *Le Génie des religions* (1841).

6 *De l'avenir de la religion*, junio, 1839 (*Mélanges*, t. VI).

Michelet había aprendido de Vico, del cual tradujo su libro, que «el hombre forja su propia fortuna, es su propio Prometeo». Desde 1820 no veía en Jesús más que a un hombre, un gran hombre; después de 1833 se convenció de que el cristianismo estaba herido de muerte.[7] Sin embargo, este exaltado, penetrado por la fe en Dios, evitó largo tiempo atacar las creencias tradicionales. Sus contemporáneos lo habían considerado católico durante años; muy pronto esto ya no fue posible, pero la imagen idealizada que presentaba de la Edad Media en los primeros volúmenes de su *Histoire de France* encantó a los artistas católicos como Montalembert, Nettement y d'Eckstein.[8] En 1841 apareció su admirable estudio sobre Juana de Arco.

Los dos profesores del Colegio de Francia no estaban, por tanto, implicados todavía en los conflictos cotidianos cuando asistieron al comienzo, en 1842, de la guerra contra la Universidad. Las vacilaciones de Cousin, las moratorias de los ministros, les indignaron: puesto que la enseñanza pública parecía abandonada por sus responsables, ellos se encargaron de defenderla. Todo les preparaba para conducir esta campaña juntos, simpatía recíproca, estudios similares, ideal común. Sin duda había entre los dos algunas divergencias que quedaron patentes más adelante. Quinet fue siempre más cristiano que Michelet; mientras que éste veía en la Revolución de 1789 la ruptura completa con el pasado, Quinet descubría en ella el desarrollo natural de los conceptos y los símbolos aportados por el cristianismo a la humanidad.[9] Pero en 1842 ellos no apreciaban todavía esas divergencias. Ambos veían en la historia de la humanidad el combate del espíritu contra la materia,

---

7 Monod, *Jules Michelet*, p. 90-93. Cf. para toda la campaña de Michelet y Quinet en el Colegio de Francia, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, por Monod.

8 Los ataques, entretanto, habían comenzado contra él. Una de sus conferencias fue denunciada a Cousin por un clérigo (Hémon, *Bersot et ses amis*, p. 23).

9 Ver Boberley, *Les idées de Quinet et de Michelet sur la religion* (*Revue chrétienne*, 1916-17).

la victoria progresiva de la libertad sobre la fatalidad; ambos consideraban la Revolución como una de las fases decisivas de este combate y a Francia como el único soldado capaz de obtener esa victoria; ambos reprochaban a la Iglesia romana que tomara partido contra la democracia y la libertad.

Fue en 1843 cuando Michelet transformó bruscamente su cátedra en tribuna y atacó a los jesuitas. Les reprocha sobre todo el «maquinismo moral»: la Compañía ha querido establecer en la Iglesia y en el mundo un orden mecánico, y montar una poderosa máquina de guerra contra el protestantismo y la incredulidad. La Edad Media fue una época de libertad, por tanto una época fecunda; los jesuitas destruyeron esa fecundidad. Poseen el espíritu de la muerte, opongámosles el espíritu de la vida. Desde entonces el ardiente profesor, excitado por el cálido aplauso de unos y los ataques furiosos de otros, va a retomar cada año un tema similar: exponga en 1844 las relaciones entre Roma y Francia en el siglo XVII, o en los años siguientes los orígenes de la Revolución, la Iglesia romana, degradada por el jesuitismo, será denunciada siempre por él como enemiga del progreso, como la inspiradora de las persecuciones.

Michelet publicó al mismo tiempo libros de combate, cuyo impacto fue todavía más grande que el de sus cursos. En 1845 apareció *Le Prêtre, la femme et la famille*. Es un ataque en toda regla contra la confesión. Los jesuitas en el siglo XVII organizaron la dirección de conciencia y abastecieron de confesores los innumerables conventos de mujeres que nacieron entonces. La moralidad fue salvada por un Descartes, un Galileo, un Poussin, por las virtudes de los jansenistas, por las sátiras del autor de *Tartufe*. Ésta fue la contrapartida del misticismo enfermizo que propagaban los jesuitas, inspirando a Marie Alacoque la devoción por el Sagrado Corazón. Sin embargo, la confesión era entonces menos peligrosa que hoy; el clero, compuesto de creyentes, se mortificaba con el ayuno; había una ciencia, una cultura que le preservaba de la baja concupiscencia. Pero el confesor del siglo XIX, menos instruido, de un nivel moral y social inferior, no merece la confianza que,

plenamente acordada por su penitente, le permite dirigir a los niños, la servidumbre, la casa entera. La familia francesa está partida en dos; el padre de un lado, volteriano o librepensador; del otro lado, la madre con su hija, puesto que 620.000 muchachas son educadas por las religiosas bajo la dirección de los clérigos. De ahí vienen esas querellas intestinas que arruinan la familia y matan el amor.

Después de haber escrito estos dos libros negativos, para combatir lo falso, Michelet quiso, como él mismo dijo, componer libros positivos que mostraran la verdad.[10] En 1846 apareció *Le Peuple*, magnífica apología de la democracia, que celebra la gloria de los trabajadores y hace una llamada calurosa a la unión de las clases. En él indica la religión destinada a reemplazar al catolicismo en Francia; es la religión de la patria. «La patria es, en efecto, la gran amistad que contiene a todas las otras.»[11] Esta religión deberá ser enseñada a todos los niños de nuestro país. «Es el único que tiene el derecho de enseñarse de este modo a sí mismo, porque es el que más ha confundido su interés y su destino con los de la humanidad. Es el único que puede hacerlo, porque su gran leyenda nacional, y sin embargo humana, es la única completa y la mejor ordenada de todas, la que, por su encadenamiento histórico, responde mejor a las exigencias de la razón.»[12] Dios y la patria, he ahí las creencias que los padres deben inculcar a los hijos; he ahí las que éstos recibirán en la escuela cuando la escuela sea liberada de la tiranía del clérigo.[13] Esta religión de la Francia democrática Michelet la enfrenta tanto a los católicos como a los partidarios del socialismo humanitario.

---

10 Ver *Une année du Collège de France*, conclusión.

11 *Le Peuple*, p. 206.

12 p. 253.

13 «Ese clérigo, ese siervo, es el tirano del maestro de escuela. Éste no es legalmente su subordinado, pero es su ayuda de cámara. Su mujer, madre de familia, hace la corte a la Señora gobernanta del Señor cura, a la penitente preferida, influyente. Ella siente con razón, esta mujer que tiene hijos y para la que la vida es tan dura, que un maestro de escuela a malas con el cura, ¡es un hombre perdido!» (p. 104).

A *Le Peuple* le sucedió en 1847 la *Histoire de la Révolution*, que ofrecía el comentario y la justificación de esta nueva religión. Michelet comienza comparando la Iglesia y la Revolución, la fe bárbara de la Edad Media y la fe luminosa de los hombres de 1789.[14] Buchez había mostrado cómo en la Revolución se daba la culminación del cristianismo, y esta idea entusiasmaba a los demócratas, felices de invocar, siguiendo el ejemplo de Camille Desmoulins, el nombre del «Jesús *sansculotte*». Michelet afirma que ahí reside una ilusión: el cristianismo somete el mundo a la gracia, la revolución a la justicia. El cristianismo reposa sobre el pecado original de un hombre, rescatado por el sacrificio de un Dios; a cambio de ese sacrificio, éste exige a los hombres, no acometer obras justas, sino creer; y el hombre que cree es el que ha recibido el don de la fe, don gratuito que viene de la gracia de Dios. Aquellos que no han recibido ese don son condenados. El cristianismo proclama así el sistema de lo arbitrario, y como el mundo, sin embargo, no puede vivir sin justicia, tolera los juicios humanos y se libra de esa contradicción mediante fórmulas hipócritas.[15] Este sistema ha reinado durante siglos, acumulando masacres y persecuciones. Pero algunos hombres de élite han conservado la idea de la justicia; bien humildes y bien tímidos fueron esos precursores, un Rabelais, un Molière, un Voltaire. Se volvían pequeños, ridículos, para escapar a la tiranía; pero sus escritos prepararon la Revolución. «La Revolución no es otra cosa que la reacción tardía de la Justicia contra el gobierno del favor y la religión de la gracia.»

Edgar Quinet, cuando comenzó en 1843 su campaña contra los jesuitas, redactó con mayor precisión que su amigo la historia de la orden; contó la vida de Ignacio, las primeras obras, las misiones, notables por el coraje de los mártires, pero de

---

[14] Ver la introducción del t. I (1847).

[15] «La Iglesia juzga y no juzga, mata y no mata. Tiene horror a verter la sangre; he ahí por qué quema. ¿Qué digo yo? No quema. Entrega al culpable a aquél que lo quemará, y añade una pequeña oración como para interceder. Comedia terrible, donde la justicia, la falsa y cruel justicia, toma la máscara de la gracia» (p. 26).

resultados mediocres. El jesuitismo, en su deseo de dominar, opone a los soberanos del siglo XVI la justificación de la democracia, del regicidio; pero muy pronto encuentra algo mejor, gobierna a los déspotas proveyéndoles de confesores. «Allí donde una dinastía agoniza, veo levantarse de la tierra y dirigirse tras ella, como un genio maligno, a una de esas tristes figuras de confesores jesuitas, que la atrae dulce, paternalmente hacia la muerte»: es Auger para Enrique III de Francia, Peters para Jacobo II de Inglaterra, Nithard para Carlos II de España. Los jesuitas educadores trabajaron, como los confesores, para ahogar la energía y la iniciativa del hombre.[16]

El arzobispo de París, en su libro sobre la libertad de enseñanza, censuró la obra de Quinet; éste le respondió en una carta pública. En ella critica vivamente el sistema, esbozado por el prelado, que instituía tantas enseñanzas separadas como confesiones religiosas; sería la destrucción del vínculo nacional, mantenido por la Universidad. «¿Quién enseñará al católico el amor por el protestante? ¿El mismo que le inculca el horror ante el dogma protestante?... Entre los cultos, en lo sucesivo iguales, es preciso una intervención espiritual que conduzca a la paz a aquellos a los que todo empuja hacia la guerra.»[17]

Quinet continuó la lucha en 1844 en su curso sobre el ultramontanismo. En él exaltó la nueva fe, que por fin consuma el espíritu del Evangelio aplicando los principios de 1789.[18] Esta fe tuvo como apóstoles a los filósofos del siglo XVIII; la Revolución, preparada con sus escritos, completó la grandeza

---

16 He aquí la obra de sus colegios universitarios: «dar al espíritu un movimiento aparente que le impide cualquier movimiento real, consumirlo en una gimnasia incesante y, bajo falsas apariencias de actividad, acariciar la curiosidad, apagar en sus inicios el genio del descubrimiento, ahogar el saber bajo el polvo de los libros» (6ª lección).

17 *Réponse à M. l'Archevêque de Paris*, agosto de 1843 (*Œuvres*, t. II).

18 «Cuando la fuerza reinaba en lugar del alma, cuando la espada decidía sobre todo, cuando la inquisición, la noche de San Bartolomé, la tortura tomada prestada del derecho pagano, el capricho de un solo hombre, es decir, cuando la sociedad pagana pervivía, dominaba todavía, ¡llamabais a éste un reino muy cristiano! Y desde que, al contrario, la fraternidad, la

de Francia asegurando la expansión de la idea nacional; por el contrario, Italia continúa siendo víctima del cosmopolitismo romano.

La ruda franqueza de Quinet y de Michelet contrastaba con las prudentes transacciones pretendidas por la filosofía oficial. Quinet quiso dejar clara su postura, y en 1845, en un nuevo curso, trazó un retrato despiadado del eclecticismo. Éste, nacido en 1815, ha capitulado siempre: con la filosofía escocesa o alemana, con la Carta, siempre ha buscado un compromiso, como hoy con la Iglesia. «¡Qué espectáculo extraño e instructivo el de la filosofía que ha perdido la fe en sí misma! ¡Cómo se retira poco a poco de todas las cuestiones vitales! ¡Cómo le espanta el movimiento! ¡Qué aprensión ante la lucha! ¡Qué circunspección, qué temperamento de viejo!»[19] El eclecticismo quiere hacer de la filosofía y de la religión dos potencias oficiales, unidas solamente por relaciones diplomáticas; pero la verdadera filosofía no puede descuidar esos dogmas, esos misterios, esos cultos que la rodean. Hace falta una religión para el pueblo, dicen los conservadores; es cierto, en el sentido profundo del término; pero si se acepta el sentido que ellos le dan, Francia será escindida en dos naciones eternamente separadas. He ahí la obra nefasta de esta escuela, que tuvo sin embargo sus días de grandeza.[20]

En cuanto a la Iglesia, ésta se reveló después de 1789 como la enemiga de la nueva Francia. En 1815 se regocijó con la

---

igualdad, inscritas en la ley, tienden más y más a descender a los hechos; desde que el espíritu es reconocido como más fuerte que la espada y el verdugo, desde que la esclavitud, la servidumbre han cesado o se trabaja para abolir sus restos, desde que la libertad individual consagrada se convierte en el derecho de toda alma inmortal, desde que aquellos cuyos padres se masacraron los unos a los otros se tienden la mano, es decir, desde que el pensamiento cristiano, sin duda demasiado débil todavía, penetra poco a poco en las instituciones y se convierte en la sustancia y el alimento del derecho moderno, ¡llamáis a éste un reino ateo!» (3ª lección).

19 *Le christianisme et la Révolution française* (*Œuvres*, t. III, p. 30).

20 «Debo alejarme de esta escuela, de este pensamiento que, en mis mejores años, a menudo hizo que mi corazón se agitara» (*Ibíd.*, p. 40).

invasión, con la derrota. «¿Qué es pues este prodigio de Iglesia que se dice nacional, y que siempre se vanagloria de aquello que nos desespera y desespera de aquello que nos glorifica? Si nosotros perecemos, ella se eleva; si nosotros nos elevamos, ella perece.»[21] El catolicismo no puede ya ser el alma de Francia. La Revolución lo reemplazará, porque tiene carácter universal y religioso. Trabajemos pues para el advenimiento de la democracia, pero no creamos que lo facilitaremos rebajando el nivel moral del pueblo. Es fortaleciendo las conciencias como llevaremos a cabo la revolución religiosa, sin la que todas las revoluciones políticas serán inútiles.

Las lecciones y las obras de los dos grandes polemistas tuvieron una resonancia considerable. No era sólo la juventud del Barrio Latino la que venía a aclamarles al Colegio de Francia y a acallar la oposición de los católicos. Los pensadores, los escritores de espíritu independiente les animaban en su tarea. Vigny escribió a Quinet para felicitarle por su coraje.[22] En cuanto a George Sand, había culminado, bajo la influencia de Lamennais y de Pierre Leroux, la evolución que la llevó de las creencias católicas a la religión de la democracia. Cuando escribió a Michelet a propósito de su libro *Le Prêtre, la femme et la famille*, fue para reprocharle su excesiva moderación.[23] Los universitarios de izquierdas saludaban con reconocimiento el nombre de sus dos ilustres defensores, y procuraban hacerse eco de ellos en sus documentados panfletos contra un clero sometido a los jesuitas. Un profesor de Estrasburgo, Génin, tomó prestadas las columnas de un periódico republicano, *Le National*, para enumerar, con una precisión implacable, las supersticiones extendidas por el clero en sus campañas, las calumnias acumuladas contra la enseñanza laica, los detalles

[21] *Ibíd.*, p. 259.

[22] Ver Monin en *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1913, p. 669.

[23] «Encuentro, le escribió, que usted emplea demasiada fuerza y genio en golpear sobre algo demasiado pequeño. Quiere usted reformar la Iglesia y cambiar al clérigo; yo no quiero ni estos clérigos, ni esta Iglesia» (Monod, *Jules Michelet*, p. 353). Sobre las opiniones de la gran novelista, ver Wladimir Karénine, *George Sand*, t. III, p. 219 y ss.

inconvenientes y groseros contenidos en los libros destinados a la enseñanza en los seminarios.[24]

En cuanto al gobierno, permaneció algún tiempo desconcertado por la audacia de los dos escritores. Era la enseñanza del Estado lo que ellos defendían; ¿se les podía achacar algún motivo de queja? Además, en esta época, los profesores de enseñanza superior, siguiendo la tradición inaugurada en 1828, trataban desde la cátedra cuestiones de actualidad. En la Sorbona, por ejemplo, Ozanam hacía de sus lecciones de literatura un curso de apologética. Pero los católicos se irritaron con la ardiente campaña desarrollada en el Colegio de Francia; una petición dirigida por ellos a la Cámara de los Pares provocó un debate muy vivo en 1845. Montalembert difamó a los dos profesores, añadiendo que no reclamaba para ellos ningún castigo. Cousin le respondió, y se hizo con un buen papel asumiendo la defensa de los hombres que habían combatido el eclecticismo; desaprobando sus exageraciones, invocó la libertad tradicional del Colegio de Francia y mostró que la causa de todo ese desorden residía en la reacción católica, en la impunidad permitida a los jesuitas.[25] Sin embargo, el gobierno de Guizot y de Salvandy no quiso dejar el terreno libre a los adversarios de la Iglesia. Quinet daba un curso «de literatura e instituciones de la Europa meridional»; invitado a borrar la palabra *instituciones*, rehusó y prefirió suspender su actividad lectiva en 1846. Michelet continuó solo, con el mismo ardor; pero en enero de 1848 una orden ministerial vino a prohibirle continuar con sus lecciones.[26]

Los dos profesores demócratas asombraban por su audacia a la sociedad parisina. Más grande todavía fue el atrevimiento

---

24 Génin, *Les Jésuites et l'Université*, 1844. Acepta además la supresión del monopolio universitario, siempre que el Estado conserve la concesión de grados, la supervisión de las casas libres, y expulse a los jesuitas.

25 Esta reacción, dice, fortalecida, «yo no diría por la complicidad, sino por la complacencia inexplicable del gobierno, ataca con una violencia inusitada todas las instituciones donde florecen la ciencia y la enseñanza laicas» (14 de abril de 1845).

26 Este curso de 1847 se encuentra en *Une année du Collège de France*, con las lecciones preparadas y no dadas.

de dos escritores contemporáneos; uno era un antiguo clérigo ultramontano, el otro había crecido sin ninguna educación religiosa; ambos coincidieron en la condena sin reservas del catolicismo. Eran Lamennais y Proudhon.

Lamennais había escrito en las *Paroles d'un croyant* el manifiesto de la democracia cristiana, o más bien de la democracia evangélica. Su libro había suscitado el entusiasmo de las masas, de todos esos obreros inquietos y revolucionarios que invocaban a Jesús mientras luchaban contra la burguesía; el gran panfletario culpaba a la alianza del clero con el despotismo, sin atacar a la Iglesia, a la religión misma. Gregorio XVI, el Papa amigo de la autoridad, consagró una encíclica especial a condenar esas doctrinas demagógicas. Lamennais, que nunca había temido a los poderes, se hizo todavía más osado con respecto a sí mismo: los *Affaires de Rome*, que contaban las decepciones experimentadas durante su viaje a la capital cristiana, terminaban con la exposición de su ruptura definitiva con el catolicismo. Los pueblos, decía, sabrán triunfar sobre los reyes; como el cristianismo predica el amor, la justicia, la igualdad, es hacia él que ellos girarán de nuevo sus miradas. Pero «que no imaginen que el cristianismo al que se ligarán podrá ser jamás aquel que se les presenta bajo el nombre de catolicismo»;[27] tampoco será el protestantismo, «sistema bastardo, inconsecuente, estrecho». Se hará necesaria una transformación religiosa.

El pensamiento de Lamennais era todavía vacilante acerca de la naturaleza de esta transformación. En los años siguientes se siente cada vez más atraído por la política; para él ésta significa sobre todo la educación moral del pueblo; *Le Livre du peuple* es pues una colección de consejos para los proletarios, donde señala los deberes religiosos entre las obligaciones esenciales del hombre. Luego vienen los panfletos políticos, la guerra contra el poder, la condena de 1841. Durante la estancia de Lamennais en Sainte-Pélagie aparecieron las *Discussions critiques*; éstas marcaron una nueva etapa en su carrera: desde

[27] *Affaires de Rome*, p. 302.

entonces ya no cree en lo sobrenatural. Ello antes servía para explicar todas las cosas; ha reculado sin cesar, sin conservar hoy más que el dominio religioso; pero éste también le será arrebatado. El milagro ya no tiene valor ante la razón.[28] «Hace falta renunciar a la hipótesis de una intervención sobrenatural de Dios, hipótesis que no podría soportar un examen serio.»[29] La doctrina de lo sobrenatural condujo a Maistre a glorificar la tiranía y los suplicios, a Bonald a no permitir más que la resistencia pasiva.[30]

Lamennais se aplicó desde entonces a definir la religión tal como él la entendía. Desprovista de toda noción sobrenatural, ya no era sin embargo la simple religión natural en el sentido del siglo XVIII. Reposará sobre la revelación, es decir sobre la visión directa que posee la razón humana; tendrá un dogma y un culto simplificados; el clero desaparecerá por fin. Lamennais permanecerá fiel a estas ideas hasta el final; a pesar de todos los ruegos, no permitió que un clérigo se acercara a su lecho de muerte.[31]

Proudhon era todavía joven y poco conocido cuando, tras sus primeros escritos económicos, publicó *De la création de l'ordre dans l'humanité*. Mediante un préstamo manifiesto de la doctrina de Auguste Comte, distingue tres épocas, la de la Religión, la de la Filosofía, la de la Ciencia. La Religión no puede convenir más que a pueblos todavía niños. «La Religión es hostil a la ciencia y el progreso; esta proposición, que se podría creer dictada por la impiedad y el odio, es casi un artículo de fe.»[32] Los mitos religiosos sólo dan testimonio de la debilidad del pensamiento. La religión no sirve tampoco al progreso moral; no es más que un medio de controlar las voluntades. Estéril para ella misma, no ha podido vivir más que de présta-

---

28 «Hay milagros cuando se cree en ellos, desaparecen cuando se deja de creer en ellos» (p. 64).

29 p. 96.

30 «La resistencia pasiva es la resistencia del cuello al hacha que cae sobre él» (p. 181).

31 Ver. Boutard, *Lamennais*, III, p. 361 y ss; Duine, *La Mennais*.

32 *Œuvres*, III, p. 10.

mos, antaño de la política y el derecho, ahora de la ciencia y la filología. «El hombre está destinado a vivir sin religión.»[33] Sin duda se utiliza, se abusa hoy del estilo religioso y místico;[34] se habla sin cesar de Jesús, pero es para hacer de él un hombre: «el pueblo, que insiste en llamarse cristiano, se encuentra de pronto siendo deísta.»[35] Es triste esta agonía del cristianismo;[36] va incluso demasiado rápida; pero no creamos que es posible resucitar la religión. «Antes, tras haber bendecido nuestro nacimiento, ella oraba sobre nuestro féretro; sepamos hoy rendirle los últimos honores.» Olvidemos los males que ha causado para recordar sus aciertos pasados y presentes.[37]

El escritor, que encontró un magnífico lenguaje para exaltar esos aciertos, habla de la religión con mucha mayor dureza

---

33 p. 26.

34 Proudhon hace una divertida parodia de ese estilo en sus apóstrofes a Lamennais, a Genoude, a los abades fundadores de cultos, como Constant y Châtel, y al arzobispo de París.

35 p. 29.

36 «Yo no sabría decir qué triste y dolorosa impresión produjo al principio sobre mi corazón el espectáculo de esta agonía. Veía a un pueblo irreligioso antes de ser instruido, un gobierno que no sostenía nada eterno, nada absoluto; una sociedad para la que el orden era una convención, el vicio y la virtud ideas arbitrarias, el pasado del género humano una larga mentira: y esta situación sin ejemplo, este porvenir sin providencia me espantaba. Pero me convencí muy pronto, desentrañando de los hechos más vulgares las causas secretas de las revoluciones religiosas y los elementos de un orden maravilloso que se dejaba percibir tanto menos cuanto más cerca estaba de mí. Entonces me dije que había llegado el momento de ayudar a que la naturaleza actúe, y de facilitar, por todos los medios que la razón apruebe, la última crisis de la sociedad» (p. 33).

37 «¡Cuánto embellece nuestros placeres y nuestras fiestas! ¡qué perfume de poesía expande sobre nuestras acciones! ¡Cómo ha sabido ennoblecer el trabajo, aliviar el dolor, humillar el orgullo del rico y exaltar la dignidad del pobre! ¡Cuántas valentías enciende con sus llamas! ¡cuántas virtudes hace eclosionar! ¡qué de devociones suscita! ¡qué torrente de amor vertió sobre el corazón de Teresa, de Francisco de Sales, de Vicente de Paul, de Fenélon; y con qué lazo fraternal abraza a los pueblos, confundiendo en sus tradiciones y sus oraciones el tiempo, las lenguas y las razas! ¡Con qué ternura consagra nuestra cuna, y con qué grandeza acompaña nuestros últimos instantes! ¡Qué castidad deliciosa coloca entre los esposos!... La

algunos años más tarde. La religiosidad de los hombres apartados del catolicismo, en principio, no le satisface.[38] Es a Dios a quien hay que interpelar, dice Proudhon: ¿por qué no nos lo ha advertido? ¿por qué nos ha abandonado a nuestra lógica imperfecta? ¿por qué nos ha sometido a la tortura de la duda universal? «Dios es disparate e infamia; Dios es hipocresía y mentira; Dios es tiranía y miseria; Dios es el mal.» El hombre con conciencia, reflexivo, debe imponerse el ateísmo,[39] y sin embargo es preciso reconocer que tenemos dificultad para prescindir de Dios, y que nuestra conciencia le supone involuntariamente.

Las osadías de un Michelet o de un Lamennais, las audacias más grandes aún de Proudhon asombraban, escandalizaban a la mayoría de sus contemporáneos. El mundo político, lo hemos visto, no iba más allá del galicanismo de Thiers o de Dupin. Cuando un joven par de tendencias revolucionarias, d'Alton-Shée, vino a decir a la Cámara alta que él no era ni católico ni cristiano, sólo con gran esfuerzo consintió una revista de vanguardia publicar un artículo donde él desarrollaba estas palabras; y un discípulo tardío del siglo XVIII, el viejo Lasteyrie, fue el único en felicitarle por su franqueza.[40] El mundo científico tampoco quería romper con la tradición religiosa. Las ideas de Strauss, a pesar de las traducciones de Boutteville y de Littré, pasaban desapercibidas en Francia; un solo hombre había hablado de ellas en detalle, para refutarlas: era Edgar Quinet, que reprochó al filósofo alemán su desconocimiento de la pode-

---

Religión ha creado tipos a los que la ciencia no añadirá nada: afortunados si aprendemos de ésta a realizar en nosotros el ideal que nos mostró la primera» (p. 35).

[38] «Es la moda hoy hablar de Dios a cada momento y clamar contra el Papa; invocar a la Providencia y zaherir a la Iglesia» (*Système des contradictions économiques*, I, p. 326).

[39] Yo sé «que el ateísmo práctico debe ser desde ahora la ley de mi corazón y de mi razón... que el retorno a Dios por la religión, la pereza, la ignorancia o la sumisión, es un atentado contra mí mismo» (*Ibíd.*, p. 375).

[40] D'Alton-Shée, *Mémoires*, II, p. 338.

rosa individualidad de Jesús.[41] La crítica bíblica continuaba prohibida; un alumno de la Escuela Normal fue muy mal calificado por haber osado negar la autenticidad del Pentateuco.[42] La crítica de las leyendas piadosas de la Edad Media seguía siendo igualmente desconocida; apenas podríamos citar a un joven erudito de esta época, Alfred Maury, que la abordó con un espíritu verdaderamente científico.[43] La burguesía defendía la religión por moda, por entusiasmo romántico, por interés también. Un observador inteligente, Rémusat, ridiculiza a esta sociedad «que no adopta tradiciones santas más que como garantías de tranquilidad, y que reconstruiría el templo de Salomón para meter en él, seguramente, el vellocino de oro.»[44] El pueblo no piensa en romper con la religión: basta con leer *L'Atelier*, el principal diario obrero, para ver que sus redactores son, con la misma pasión, católicos y anticlericales.[45] La idea laica tenía en vísperas de 1848 partidarios convencidos, pero casi todos dispuestos, como los ministros de Luis-Felipe, a entenderse con la Iglesia.

---

[41] Lo recordó en su carta al arzobispo de París, en 1843. El año precedente ya había señalado la indiferencia del clero francés ante la nueva crítica (*La controverse nouvelle* en *Œuvres*, t. II).

[42] *Annuaire* de la Escuela Normal Superior, 1902, reseña sobre Perrens.

[43] Ver sus estudios de 1843 sobre las hadas y sobre las leyendas piadosas. Michel Bréal ha mostrado que Maury fue verdaderamente un precursor (Alfred Maury, *Croyances et légendes du Moyen Âge*, 1896, prefacio).

[44] *Passé et présent*, introducción.

[45] Ver Cuvillier, *L'Atelier*, 1914. En Lyon, por el contrario, los obreros ya no practicaban (Proudhon, *Correspondance*, II, p. 134).

5.
El espíritu laico bajo la Segunda República

La república de 1848, en sus comienzos, pareció destinada a consumar la alianza del catolicismo y la democracia. El gobierno provisional tenía entre sus miembros a Lamartine, el gran poeta cristiano. El ministro de Instrucción Pública, un antiguo saint-simoniano, Hippolyte Carnot, declaró que el reino del Evangelio había llegado; sus circulares invitaban a los obispos a secundar los primeros esfuerzos de la democracia. El clero respondió a esta llamada bendiciendo los árboles de la libertad; la mayoría de los prelados, en sus encíclicas, proclamó la adhesión de la Iglesia al nuevo gobierno. Un grupo de católicos quiso hacer de esta adhesión la base de su política; el abad Maret, el célebre teólogo galicano, convenció a Lacordaire y Ozanam para fundar con él *L'Ère nouvelle*, que recomendaba «una alianza decidida, abiertamente reconocida, con la democracia.» Pero Dupanloup, Veuillot, Montalembert se pusieron de acuerdo para combatir estas tendencias; indujeron al clero, con sus amigos políticos, a sostener «el gran partido del orden.» Este apoyo sin reservas prestado a las ideas conservadoras indignó a los hombres de izquierdas; desde 1850 la ruptura entre católicos y republicanos estaba consumada.

Este resultado era previsible, anunciado desde hacía dos años por una revista, *La Liberté de penser*, que agrupó en un esfuerzo común a la mayoría de los defensores del ideal laico. Esta revista había comenzado a aparecer a finales de 1847; los fundadores, Amédée Jacques y Jules Simon, pertenecían a la izquierda del eclecticismo. Sus opiniones filosóficas hacían de ellos discípulos de Cousin: la grandeza y la verdad del espiri-

tualismo, la demostración de la existencia de Dios a través de la razón, la moral fundada sobre la creencia en un Ser superior y en la inmortalidad del alma, eran algunas de las ideas que aceptaban con entera convicción. Pero su política les disgustaba: Jules Simon, con su hábil fineza, había logrado acomodarse bastante bien a la autoridad despótica del maestro, pero era un republicano de primera hora y no lo escondía; Jacques, personaje independiente y poco dócil, estaba harto de la disciplina impuesta por el jefe del eclecticismo a sus alumnos. Incluso la brillante defensa de la Universidad realizada por Cousin ante la Cámara de los Pares había dejado en los filósofos independientes una sensación de consternación. «Sentían que, sobre ciertos puntos, se les había defendido demasiado. Se había declarado demasiado contundentemente su sabiduría. Estaban a la vez salvados y deshonrados.»[1] Jacques y Jules Simon crearon una revista para defender, como lo indicaba el título, la libertad de pensar a la vez contra la Iglesia y contra la ortodoxia gubernamental.

Tres números de la publicación habían aparecido ya cuando sobrevino la revolución de febrero. Los redactores habían combatido la política de Guizot, preconizado la reforma electoral, exigido libertad absoluta; se aliaron con toda naturalidad a la república. *La Liberté de penser* iba a ser hasta su último día uno de los más firmes apoyos del gobierno republicano. Casi todos sus amigos esperaban, ya en los primeros días, ver este gobierno fortalecido mediante la alianza con la Iglesia. La revista se encargó muy pronto de destruir esta ilusión; publicó un artículo de un joven desconocido, Ernest Renan, sobre el «liberalismo clerical».[2]

---

[1] Jules Simon, *Victor Cousin*, p. 151. Recordemos las palabras de Cousin ante la Cámara de los Pares en 1843: «Afirmo ante ustedes que, en el momento en que les hablo, no se enseña en ningún curso del reino una sola proposición que pueda atentar directa o indirectamente contra los principios de la religión católica, sobre la que está fundada la enseñanza no sólo filosófica, sino toda la enseñanza de la Universidad.»

[2] Este artículo, aparecido en el número de mayo de 1848, fue reimpreso en las *Questions contemporaines*, de Renan.

«Monjes transformados en ardientes demócratas, escribió Renan, antiguos aliados de la nobleza vueltos más republicanos que el tercer estado, clérigos bendiciendo el árbol que han maldecido tantas veces, y llamando tiranía al gobierno que en un principio llamaron anarquía, he ahí los milagros que este año nos reservaba.» Cierto, la Iglesia puede regocijarse con una revolución que expulsa al rey usurpador, que facilitará quizás el regreso del rey legítimo; en cuanto a entenderse con la democracia moderna, no puede. La doctrina católica rechaza la soberanía del pueblo y justifica el derecho divino de los reyes. La democracia, que existía en la organización primitiva del catolicismo, ha sido suprimida poco a poco y reemplazada por una jerarquía rigurosa. En cuanto a la tolerancia, la Iglesia no sabría admitirla; afirma que la verdadera religión es impuesta por la evidencia, que el error viene solamente de la irreflexión o de la mala fe; así, el incrédulo es condenado. «Así pues, se está muy cerca de quemar en este mundo a las personas a las que se quema en el otro... La Iglesia perseguirá a cuantas confesiones pueda acosar sin peligro, y será consecuente al perseguirlas. Nada la detiene ante lo único necesario, salvar las almas.» Los católicos liberales, que no lo comprenden, demuestran simplemente su ignorancia.[3]

La Liberté de penser contribuyó a extender la expresión de «partido clerical»; a menudo la emplea para designar al clero católico y a aquellos que lo apoyan.[4] Este partido es a sus ojos el enemigo por excelencia; combate la filosofía, y la democracia tiene necesidad de la filosofía para encontrar una base para la moral. El cristianismo ya no es capaz de enseñar esta moral al pueblo. Embrutece a la infancia con los misterios absur-

---

[3] «Concibo a los ortodoxos, concibo a los incrédulos, pero no a los neocatólicos. La ignorancia profunda en la que nos encontramos en Francia, con excepción del clero, acerca de la exégesis bíblica y de la teología, ha podido provocar el nacimiento de esta escuela superficial y plena de contradicciones.»

[4] Un jurista, Serrigny, habla del partido legitimista o clerical: «estas palabras expresan, entre nosotros, una única y misma idea, tan íntimo es el sentimiento que las une» (15 de julio de 1849).

dos que encierra el catecismo; enseña la injusticia relatando el pecado original y las venganzas divinas; combate la libertad esclavizando a la razón, la igualdad distinguiendo a los cristianos de los infieles, la fraternidad diciendo «fuera de la Iglesia, no hay salvación.»[5]

Pero no basta decir que la antigua religión ha consumido su tiempo. «El vacío que el cristianismo, al retirarse, ha dejado en las almas, ¿quién lo sustituirá?» Hay ahí una obra necesaria: toda organización política reposa sobre principios que los ciudadanos deben comprender y aceptar; la inteligencia de los principios es la filosofía. La razón humana, con la colaboración de todos, hará nacer la religión nueva que nuestro pueblo necesita. Se enseñará en todas las escuelas públicas una filosofía de Estado; es inevitable, porque el Estado representa y lleva a la práctica una cierta doctrina. Esta doctrina espiritualista proveerá la enseñanza necesaria para la democracia.[6]

Amédée Jacques quería pues retomar, para una república fundada en el sufragio universal, el intento que Victor Cousin había realizado bajo una monarquía censitaria. No es la idea de una filosofía obligatoria la que él reprocha al fundador del eclecticismo; es la falta de confianza en la razón humana, de dignidad ante los adversarios de esta razón. Es lo que *La Liberté de penser* declaró cuando el filósofo, todavía poderoso, quiso colaborar previniendo a los obreros contra el socialismo mediante pequeños escritos.[7] Es lo que ésta repitió cuando,

[5] Jacques, *Essaies de philosophie populaire*, introducción (*Liberté de penser*, 18 de diciembre de 1850).

[6] Jacques (continuación), enero 1851: «Son hombres aquellos a quienes ustedes quieren gobernar, y es hasta el fondo de lo que la naturaleza les asigna a donde ustedes pretenden conducirles. Comiencen pues por comprender esa naturaleza y ese fin, por acomodar a ellos sus instituciones y sus leyes.» ¿La nueva religión tendrá símbolos y un culto? «Lo ignoro; lo que sé es que eso no se hace por cálculo y no se regula oficialmente» (*Ibíd.*).

[7] «Ustedes quieren, dicen, dar a conocer la filosofía al pueblo; es un noble propósito, que nosotros aplaudimos con gusto. Muéstrenla, pues, no humillada, no avergonzada de sí misma, no empañada sino libre, al contrario, sino plena de confianza y de esperanza, y marchando, banderas desplegadas, a la conquista del porvenir» (15 de marzo de 1849).

tratado como enemigo por la reacción victoriosa, perdió la presidencia del jurado del concurso de oposición a la cátedra de filosofía.[8]

Los idealistas que escribían en esta revista no admitían ya, con respecto a la Iglesia, ni compromiso ni transacción. Renan lo había dicho una primera vez; lo repitió mostrando el arte, la filosofía, la literatura dominadas desde hacía algunos meses por el miedo. «¡Oh! Los extraños cristianos, exclamaba, ¡los cristianos del miedo!»[9] Un joven profesor de alma estoica, Eugène Despois, escribió en 1850: «Hay jesuitas y filósofos, realistas y republicanos; en cuanto a los de en medio, a los hermafroditas de la religión, a los anfibios de la política, esta variedad de la especie humana tiende a desaparecer. No seremos nosotros los que lo lamentemos.» Pero nadie llevó la audacia combativa tan lejos como Émile Deschanel. Éste, discípulo fiel del siglo XVIII, había tenido más de una disputa con los católicos.[10] Fue él quien recogió el desafío de Montalembert cuando éste dijo desde la tribuna: «No hay punto medio; hoy es preciso elegir entre el catolicismo y el socialismo.» Aprobando esta franca declaración, el profesor del liceo Louis-le-Grand mostró al catolicismo agonizando, al socialismo regenerando el mundo.[11]

Los artículos de Deschanel causaron una gran conmoción. Jules Simon, que después de dos años figuraba entre los redactores más activos de la revista, no quiso aprobar esta conversión al socialismo y abandonó *La Liberté de penser*. Deschanel

---

8 Cousin fue reemplazado por un miembro de la Corte de Casación. «Si se humilla a la filosofía ante el Código, le dijo Jacques, ¿no la ha humillado usted bastante ante el eclecticismo y ante la sacristía?» (agosto de 1851).

9 15 de julio de 1849 (artículo reproducido en las *Questions contemporaines*).

10 *L'Univers* ya le había atacado cuando era un simple alumno de la Escuela Normal. Más tarde, profesor en Bourges en 1843, escribía versos exhortando a los clérigos a permanecer callados junto a la tumba de su Iglesia: «Silencio, pues, ¡silencio! Amad la paz y la sombra. Seguid a vuestro Dios muerto a su triste sepulcro: no os arriesguéis más a la rebelión. Este pueblo es paciente; pero temed su cólera. ¡No lo despertéis! ¡No salgáis de bajo tierra! ¡Entre las garras del león!» (*Liberté de penser*, abril de 1851).

11 Febrero, abril y julio de 1850.

fue atacado muy pronto después de la publicación del primer artículo; sin esperar la continuación, el ministro le declaró suspendido provisionalmente y le citó ante el consejo académico. Deschanel agravó su caso publicando inmediatamente en la revista las audaces «consideraciones» expuestas por él ante sus jueces. No se limitaba a invocar sus derechos como ciudadano, a mostrar que el profesor, fuera del liceo, no depende más que del derecho común; enumeró todas las calumnias proferidas en el plazo de diez años por los apoyos de la Iglesia contra la enseñanza universitaria; se declaró orgulloso de haber merecido desde sus inicios el odio de los jesuitas.[12] El consejo académico rechazó formular un dictamen; pero en el consejo de la Universidad, a pesar de la oposición de Dubois, de Ortolan, de Saint-Marc Girardin, los esfuerzos de Cousin y de Giraud lograron que la mayoría se pronunciara contra el acusado. Éste continuó su carrera de publicista y, en vísperas del golpe de Estado, ensalzó una vez más la obra realizada por la enseñanza laica.[13]

La Liberté de penser inició una guerra encarnizada contra Falloux una vez éste fue nombrado ministro. Destacó todos los peligros, todas las intenciones ocultas de la ley de enseñanza por él propuesta. Denunció las medidas de severidad contra los profesores republicanos, los abusos de poder contra los universitarios israelitas; mostró el espíritu de reacción que falseaba incluso los exámenes.[14] Muy interesada en la enseñanza primaria,

---

[12] Marzo de 1850. Cf. Paul Raphael, *L'affaire Émile Deschanel* (*La Revue*, 1 de febrero de 1914).

[13] «Sí, se sepa o no, se quiera o no, se haga de ella un título de elogio o de censura, la enseñanza laica y nacional, a pesar de los mil obstáculos y las mil trabas, resultantes sobre todo de la hipocresía de sus jefes, esta enseñanza, animada por un alma que no es la suya, animada por el espíritu mismo del país, ha sabido crear, bajo la Restauración, liberales; bajo la monarquía de Julio, republicanos; bajo la República, socialistas» (*Liberté de penser*, agosto de 1851).

[14] A propósito del fracaso de Taine en el concurso de acceso al cuerpo de profesores universitarios, dijo: «Se le ha rechazado por desdeñar las sencillas declamaciones sobre la providencia, la moral religiosa y la necesidad de un culto» (Septiembre de 1851). Estas líneas, firmadas por Amédée Jacques, eran del joven Prévost Paradol (Taine, *Correspondance*, I, p. 127).

como base necesaria del régimen republicano, siguió todas las etapas de la gran persecución dirigida contra los maestros. En todos estos abusos de poder, los redactores descubren la acción del clero; comienzan, como se hará tantas veces desde entonces, a citar las fórmulas hiperbólicas de Louis Veuillot para mostrar hasta dónde llegan las pretensiones de la Iglesia. A veces estos serios filósofos se permiten la broma, resumiendo los pequeños libros de la propaganda católica o señalando un anuncio hecho para recomendar una pasta a las gentes bien pensantes.[15] Durante cuatro años *La Liberté de penser* ofreció un órgano a los intelectuales republicanos e hizo apología de la enseñanza laica a todos los niveles, sembrando así ideas que debían de germinar más tarde.

La guerra entre el catolicismo y el librepensamiento agitaba también a la juventud del Barrio Latino. La Escuela Normal recibió en 1848 a la promoción brillante y fogosa en la que figuraban Taine, About, Sarcey: los católicos estaban dirigidos por Barnave, un futuro clérigo; los republicanos, mucho más numerosos, tenían a About como jefe. Taine, ya grave y silencioso, tomaba parte, no obstante, algunas veces en esas polémicas, por ejemplo dando una conferencia muy amarga sobre Bossuet. Esta juventud vio cómo se reemplazaba al director amado por todos, Dubois, por un desconocido que tenía la misión de domar y catolizar a los alumnos de la Normal; luego fue el subdirector, el sabio Vacherot, quien fue revocado a propósito de una polémica con el abad Gratry. La vigilancia minuciosa que siguió aplicándose a estos jóvenes, salidos de la Escuela Normal, en los colegios universitarios en los que debutaban, acabó de exasperarlos contra el partido clerical.[16]

Además de los alumnos de la Normal, otros estudiantes del Barrio Latino, más osados, más demócratas, se manifestaban ruidosamente a favor del librepensamiento. Uno de sus principales lugares de cita era el curso de Michelet en el Colegio

[15] Enero de 1851.

[16] Sarcey, *Journal de jeunesse*, págs. 43, 127, 131-2, 140, 150, y *passim*. Cf. Georges Weill, *Histoire de l'enseignement secondaire*, capítulo VI.

de Francia. Allí se reunían largo tiempo antes de la hora de la lección; jóvenes republicanos como Ranc y Jules Vallès estaban allí en la primera fila, mezclados con algunos adversarios y con curiosos. Entonaban de corazón la canción de Béranger, *Hommes noirs, d'où sortez vous*, y los estribillos socialistas de Pierre Dupont.[17] El maestro llegaba por fin y continuaba su apostolado, interrumpido a menudo por aplausos frenéticos. Pero a principios de 1851 el ministerio suspendió su curso.

En el Barrio Latino permanecía también el joven Renan. Además de los dos artículos polémicos citados más arriba, publicó en *La Liberté de penser* un estudio sobre «*Les historiens critiques de Jesus*», que encerraba ya el germen de la gran obra de su vida. Al mismo tiempo componía, en su retiro, una profesión de fe filosófica; era un himno a la ciencia, y un largo grito de guerra contra los poderes a los que había logrado desnudar, la Iglesia y la teología.[18] Pero un viaje a Italia despertó al artista que dormía en él, le calmó, le distendió; a su regreso encontró su libro «áspero, dogmático, sectario y duro»; renunció pues a publicarlo, preparándose ya para propagar las ideas que le habían inspirado.[19]

Otro filósofo se había lanzado ya a la arena política. Littré, hijo de jacobino, combatiente en 1830, luchaba con el mismo ardor por la república y por el librepensamiento; discípulo de Auguste Comte, conciliaba el amor por la libertad con su vínculo con la filosofía positiva. Desde 1849 describió en *Le National* la decadencia del catolicismo; la filosofía ecléctica no le parecía, en principio, un valor, si bien las medidas inmediatas que se debían tomar eran, según él, la supresión del presupuesto de cultos y la supresión de la Universidad. En 1851 Littré mostró los progresos del socialismo vanamente

---

17 Ranc, *Souvenirs*, p. 68.

18 Este libro, *L'Avenir de la Science*, terminaba con una invocación a Dios, que antaño había recibido su fe: «Adiós, pues, ¡oh, Dios de mi juventud! Quizás seas el de mi lecho de muerte. Adiós; aunque me hayas engañado, ¡todavía te amo!»

19 *L'Avenir de la Science*, prólogo.

combatidos por los hombres que habían hecho la expedición de Roma al exterior, después al interior; reclamó una alianza entre positivistas, republicanos y socialistas, a fin de constituir el verdadero partido del orden y organizar una nueva sociedad. Pero la influencia de Littré no habría de ejercerse sobre una parte de la juventud pensante hasta algo más tarde.[20]

La propaganda republicana, hecha por los profesores de enseñanza secundaria entre la burguesía, era llevada al pueblo por los maestros. El clero, que creía su poder bien establecido entre los campesinos después de 1848, vio con sorpresa cómo en numerosos pueblos los maestros se enfrentaban a los curas. Muy pobres, viviendo en mitad de los pobres, mal vistos por los propietarios desde hacía mucho tiempo, estaban dispuestos a reclamar reformas sociales, a repetir las fórmulas de la prensa contra la tiranía de los ricos; se les acusó pues de socialismo, tanto más cuanto este término, en su sentido entonces muy vago, podía ser aplicado a todas las teorías democráticas. Se denunciaron las opiniones peligrosas de esos «anticuras». Era imposible, sin embargo, suponerles ateos; con excepción hecha de Lefrançais, los maestros más belicosos eran deístas convencidos. Malardier, el representante del pueblo en la Legislativa, Pierre Vaux, el futuro mártir de la reacción, invocan a Dios en favor de la justicia de su causa; declaran su fe en Jesús, como todos los demócratas de 1848. Pero combaten al clero que les oprime en el agro y que se muestra hostil al partido republicano. Veamos a los más avanzados; penetremos en el grupo de maestros y de maestras socialistas que se había formado en París en 1850. Pauline Roland, en cuya casa se reunían de ordinario, estaba animada por una fe ardiente en Dios; su amiga, Jeanne Deroin, se dejaba atraer por el panteísmo; el Sr. y la Sra. Bizet, los padres del autor de *Carmen*, eran a la vez católicos galicanos y proudhonianos. Dos miembros del grupo, Lefrançais y Perot, querían apartarse de las fórmulas metafísicas, pero, para no separarse de los otros militantes, consintieron en firmar un manifiesto que comenzaba afirmando la existencia

20 Estos artículos están reunidos en *Conservation, révolution et positivisme.*

de Dios.[21] Esto no impidió que los ministerios conservadores golpearan a los maestros con fuerza redoblada. La ley provisional que Parieu hizo aprobar a comienzos de 1850 puso a los maestros bajo la autoridad de los prefectos. Fueron desplazados, suspendidos, destituidos masivamente.[22] La autoridad del clero sobre ellos se hizo más fuerte que nunca.

Esta ley fue denominada «pequeña ley», por oposición a la gran ley sobre enseñanza que ha conservado en la historia el nombre de ley Falloux: es inútil volver a exponerla;[23] señalemos solamente en qué circunstancias fue aprobada. Desde 1848 los republicanos habían aceptado el principio de la libertad de enseñanza; pero los católicos de la Legislativa pudieron ir más lejos, gracias a la adhesión de Thiers y de una mayoría conservadora que veía en la religión el mejor apoyo a la propiedad. El proyecto encontró numerosos adversarios. Un católico universitario que pertenecía a la mayoría, Wallon, mostró el peligro de otorgar a las escuelas confesionales una posición que no habían tenido nunca antes; un católico de izquierdas, Arnaud (de l'Ariège) se indignó al ver una ley de enseñanza inspirada por el miedo. Entre los republicanos, el más ardiente fue Victor Hugo; un magnífico elogio del sentimiento religioso le permitió censurar, por antítesis, al partido clerical: su discurso anunció que la nueva ley partiría en dos el alma nacional.[24] Pero,

---

21 Lefrançais, *Souvenirs d'un révolutionnaire*, p. 96. Arsène Meunier, que después del 24 de febrero había hecho una ardiente propaganda republicana, fue atacado, al mismo tiempo que Lefrançais y Perot, y juzgado en 1850, prohibiéndosele enseñar.

22 Un prefecto que llegaba a su nuevo departamento exclamó: «Es preciso que revoque a una veintena de esos miserables maestros» (Brouard, *Essai d'histoire de l'instruction primaire*, p. 80).

23 Ver Henry Michel, *La Loi Falloux*, 1906.

24 El orador aprueba la libertad de enseñanza, pero con una supervisión ejercida por «el Estado laico, puramente laico, exclusivamente laico». El partido clerical ha asfixiado a Italia y a España; quiere ahora dominar Francia aplastando el socialismo. «Imagina que Francia será salvada cuando haya combinado, para defenderla, las hipocresías sociales con las resistencias materiales, y cuando haya puesto a un jesuita en todos los lugares donde no haya un gendarme.»

en general, la izquierda, sin dejar de culpar a las concesiones hechas a la Iglesia, no vio la importancia de esta ley; creía que la enseñanza universitaria estaba demasiado sólidamente establecida para que se le pudiera oponer una competencia peligrosa. Además, a pesar del agravamiento de los conflictos religiosos, muchos de sus miembros estimaban necesario mantener siempre un lazo entre la Iglesia y la República.

Por el contrario, los acontecimientos sobrevenidos después del 24 de febrero decidieron a Edgar Quinet a exigir la separación de la Iglesia y el Estado.[25] Más implicado que Michelet en la política práctica, representante del pueblo tanto en la Asamblea Legislativa como en la Constituyente, colocaba siempre el problema religioso en la base de los otros. El culto a la Francia democrática, predicado en sus cursos del Colegio de Francia, era reconocido cada vez menos por una burguesía deseosa de regresar a las creencias del pasado; buscó, pues, un sistema que permitiera a la democracia crecer escapando a las luchas confesionales. Su libro sobre *L'Enseignement du peuple* es de una importancia capital, puesto que en él ofreció el programa de la escuela laica.

Las elecciones de 1849, dice Quinet, han mostrado cómo el pueblo liberado va al encuentro de la esclavitud voluntaria; esto es, la educación falta en nuestro país. La educación nacional reposaba hasta ahora en la religión; pero puesto que el Estado reconoce tres o cuatro religiones oficiales, este régimen no cumple ya el principio de unidad necesario para una nación. La cuestión es grave, mucho más de lo que se cree. La mayoría de los franceses piensa que la vida política se desarrolla independientemente de la religión, que la orga-

[25] Entre los raros partidarios de la separación en esta época, citemos al economista Bastiat. La deseaba a la vez por razones económicas y por razones religiosas. Era injusto, a sus ojos, que un ciudadano fuera obligado a financiar, mediante sus impuestos, cultos en los que no creía. Si cada religión quedaba abandonada a la buena voluntad de sus fieles, la fe renacería, la fusión de sectas cristianas se llevaría a cabo. «El sacerdocio sería el instrumento de la religión, la religión no sería ya el instrumento del sacerdocio» (*Œuvres*, VII, p. 360. Cf. p. 351).

nización que ésta adopta no interesa a todos los ciudadanos; así que encuentran inútil cambiarla. Los países donde reinan estas ideas hacen revoluciones políticas, pero no revoluciones religiosas, porque no tienen suficiente fe para ello. Dejan así el campo libre a la reacción, y su obra debe recomenzar cada vez: «una religión muerta comunica infaliblemente su muerte al Estado, al pueblo que permanece política y orgánicamente ligado a ella.» El ejemplo de 1848 está ahí para iluminarnos: los republicanos se han alegrado de ver los árboles de la libertad ofrecidos por las damas del Sagrado Corazón, bendecidos por los clérigos; han prodigado al clero favores y atenciones. He ahí la razón por la que la expedición sobre Roma ha resultado posible.

Pues bien, continúa el escritor, dado que Francia no quiere hacer una revolución religiosa, ya que tienta la empresa, extrañamente difícil, de conservar a la vez el catolicismo y la libertad, un único método puede permitirle llegar a un estado de cosas perdurable: que culmine la separación de la Iglesia y el Estado. Debe ser una separación completa, radical; si el catolicismo sigue mezclado con la vida de la república, la corromperá. Se ha confundido con la gloria bajo el Imperio, con el derecho divino bajo la Restauración, con el derecho constitucional bajo Luis-Felipe, con el derecho republicano en 1849; ¿quién puede jurar que no se confundirá con el socialismo?

Todos los regímenes le resultarán buenos, siempre que él domine. Frente a él, es una necesidad mantener el Estado fuerte y centralizado; encarguemos al Estado que organice, él solo, la escuela laica. ¿Cómo confiar la instrucción a clérigos que se enfrentan mutuamente? «Habría en Francia sectas y ninguna nación.» ¿Cómo encargar también al clérigo que colabore con el maestro? «El maestro laico que interviene en la Iglesia introduce en ella la herejía. El clérigo que interviene en la escuela, introduce en ella la esclavitud. ¿Qué es preciso hacer entonces? Separarlos.» La sociedad laica reposa sobre el amor de los ciudadanos los unos por los otros; es una «alianza pacífica de todas las creencias, de todas las opiniones, de todas las sectas en el seno de una misma nación.» He ahí el régimen que el

maestro debe hacer subsistir, diciendo a los niños de confesiones diferentes: «sois todos hijos de un mismo Dios y de una misma patria». La escuela laica podrá así traer la paz a Francia, poner fin a los odios que desgarran a la generación actual.[26]

Evitemos, dice aún Edgar Quinet, dejarnos decepcionar por las fórmulas seductoras que el clero interpreta a su manera. La libertad que invoca hoy deja a los individuos completamente aislados frente a una Iglesia a la que el Estado dona cuarenta millones; la igualdad coloca al maestro laico, abandonado por el Estado, frente al eclesiástico protegido por la Iglesia. Napoleón, que reanimó a la Iglesia, comprendió la necesidad de oponerle la Universidad, pero debilitó a esta última declarándola ligada al dogma católico.[27] Es preciso hoy suprimir el presupuesto de los cultos, proclamar la enseñanza gratuita, separar la Iglesia del Estado, construir la escuela laica. «Esta idea tan simple, lo sé, es todavía prematura; pero que al menos mis amigos no la dejen caer de nuevo en el olvido. Cuando llegue el momento, que otros, más afortunados que yo, la popularicen y la apliquen.» Jules Ferry habría de realizar el deseo de Edgar Quinet.[28]

---

[26] «¿Creéis que será una desgracia irreparable para vuestro hijo nacer así a la vida civil, con un sentimiento de concordia, de paz, de alianza con todos sus hermanos?... Nuestros labios sólo pueden ya maldecir; nuestras palabras no sirven más que para destruirnos y para alimentarnos con nuestras propias heridas.» Que el niño ignore el odio.

[27] «¿Qué sería preciso para ponerla a salvo? Que un solo obispo retirara a su capellán.»

[28] En 1882, Jules Ferry instaló a su sucesor en el ministerio de Instrucción Pública y le mostró un libro de Quinet, quizás *L'Enseignement du peuple*, diciéndole: «es mi breviario» (Henry Michel, *Le centenaire d'Edgar Quinet*, en *Revue pédagogique*, 1903).

6.

La resistencia al imperio clerical

La alianza del clero con el Príncipe-Presidente se había mantenido, a pesar de algunos roces, desde la elección del 10 de diciembre de 1848; el 2 de diciembre de 1851 pareció consagrarla de manera definitiva. Los dos grandes jefes católicos, Montalembert y Veuillot, se entendieron para aprobar el golpe de Estado; aquellos de sus amigos, como Falloux, que no llegaron a adherirse públicamente, aun así estaban satisfechos. El clero supo bien pronto que Roma se felicitaba por el triunfo obtenido por Luis Napoleón; *L'Univers* citó la frase de Pío IX: «El cielo acaba de pagar la deuda de la Iglesia con respecto a Francia.»[1] Los obispos siguieron al Papa: si algunos, como Pie y Dupanloup, se imponían cierta reserva en el lenguaje, la mayoría empleó fórmulas calurosas para celebrar el acto que había salvado a Francia. Lacordaire y algunos amigos que protestaban con él quedaron aislados. Muy pronto, es cierto, Montalembert recobró el dominio de sí mismo, se arrepintió de su conducta y quiso apartar a sus compañeros de su ciego arrebato con respecto al despotismo; sólo un pequeño grupo le siguió. Un año después del golpe de Estado, el restablecimiento del Imperio provocó de nuevo las aclamaciones del episcopado; Parisis y Salinis se distinguieron por su entusiasmo. Las fiestas religiosas se convirtieron en grandes ceremonias oficiales; los funcionarios civiles tomaban parte en ellas, y se exaltaba a la vez a la Iglesia y al emperador.

Esta alianza difería de aquella que había unido al trono y al altar bajo la Restauración. Entre los Borbones y el clero

[1] *L'Univers*, 7 de enero de 1852.

católico existía una afinidad natural, porque todos creían en el derecho divino de los reyes; los prelados galicanos de 1830 veían en el monarca, al menos tanto como en el Papa, a un jefe respetado; la Carta, aunque les disgustaba, reconocía el catolicismo como la religión del Estado. Bajo el Imperio ya no es lo mismo. La Constitución de 1852 menciona los principios de 1789; el emperador recibe el poder del pueblo y no admite religión de Estado. Por su parte, la Iglesia, que ha comprendido qué poder le ha sido dado a través del sufragio universal, se encuentra lo bastante fuerte como para establecer las condiciones de su concurso. Cuando Napoleón III expresó su deseo de ser consagrado en Notre-Dame, Pío IX exigió que previamente se suprimieran los artículos orgánicos; el emperador vaciló, aunque no hizo caso. Entre sus consejeros, varios temían las usurpaciones del clero: un legista galicano, Rouland, vigilaba con cuidado los progresos del ultramontanismo; Fortoul, en tanto pudo, modificó algunos artículos de la ley de 1850, y en concreto restableció a los rectores de las academias, capaces de enfrentarse a los obispos. Por otra parte, un escéptico del género de Morny, un napoleónico autoritario como Persigny, podían muy bien favorecer a la Iglesia a través de la política; no pertenecían a ella.

Durante mucho tiempo estas dificultades, estos recelos no se traslucieron fuera; el público no veía más que la unión íntima de los dos poderes. Napoleón III ordenaba rezar el cuaresmario en la capilla de las Tullerías; el padre Ventura, el antiguo amigo de Lamennais y del liberalismo, convertido a las doctrinas ultramontanas y conservadoras, dio en la corte imperial sermones sobre política, en los que las demandas más audaces de los obispos del Antiguo Régimen quedaban superadas.[2] La emperatriz era una católica ferviente. Los ministros multiplicaban sus manifestaciones de celo hacia la Iglesia. Fourtoul, por ejemplo, a pesar de sus secretas reservas, parecía haberse

[2] Estas conferencias de 1857 están reunidas en *Le Pouvoir politique chrétien*, de Ventura (1858). La impresión fue tan mala que Napoleón III reprendió abiertamente al predicador (Bazin, *Mgr Maret*, II, p. 87).

puesto como meta esencial la humillación de los profesores frente a los obispos; los capellanes ejercían una verdadera vigilancia sobre el cuerpo de enseñantes y sobre los alumnos; aunque la filosofía había sido destronada, la clase de lógica seguía siendo el objeto de sus sospechas. Los prefectos siguieron el ejemplo que les llegaba de más arriba; la magistratura perseguía los libros irreligiosos con un celo infatigable.[3] La política exterior marchaba por las mismas vías; el gobierno que, después de haber restaurado a Pío IX en Roma, protegía a los monjes latinos contra la Rusia cismática, se presentó como el adalid de la Iglesia; la ocupación de Nueva Caledonia, las guerras de China y de Conchinchina presentaron a misioneros y soldados trabajando codo con codo. El año 1858 marca el apogeo de la alianza. Lo inaugura el atentado de Orsini, que decide al emperador a dar un golpe de timón a la derecha, y que parece crearle desavenencias con los italianos. Continúa con el viaje triunfal a Bretaña: el emperador y la emperatriz recorrieron la península como soberanos cristianísimos y celebraron la fiesta napoleónica del 15 de agosto en la iglesia de Sainte-Anne d'Auray; el obispo de Rennes proclamó a Napoleón III, «de todos los monarcas franceses después de San Luis, el más devoto de la Iglesia y de su obra de civilización y progreso.» *L'Univers* describió las etapas de este viaje en crónicas entusiastas.

Los periodos de alianza íntima entre la Iglesia y el Estado han sido siempre aquellos en los que el anticlericalismo se despertaba con fuerzas renovadas; éste fue tanto más ardiente ahora que la alianza estaba abiertamente establecida en contra de la libertad, como Louis Veuillot demostró sin tregua. Se puede decir sin hipérboles que nadie contribuyó más que el gran polemista católico a desarrollar el odio contra el clero.

---

[3] En 1852, el tribunal de comercio de la Seine dictó sentencia a favor de un librero que había retirado de la circulación un libro de historia religiosa condenado por el índice; y los católicos afirmaron triunfalmente que la jurisdicción del Índice quedaba reconocida desde entonces en Francia (*Annales de philosophie chrétienne*, t. XLV, p. 234).

Le complacía hacer resaltar en la doctrina católica las afirmaciones más contrarias a los principios modernos, ridiculizar, humillar el liberalismo. Se equivocaron, dijo por ejemplo, al no quemar a Lutero: éste y sus cómplices apartaron de la Iglesia a 40 millones de hombres; tras doce generaciones, la suma asciende a 480 millones de hombres condenados porque no se eliminó a tiempo a ese predicador de herejías.[4] Tratando de imitar a Veuillot, sin tener su talento, los redactores de *L'Univers*, Coquille, Aubineau, Guéranger, Dulac, Jules Morel, multiplicaban sus mejores declaraciones para sorprender, para exasperar a los hombres del siglo XIX. Sería fácil elegir más o menos al azar entre sus artículos, pero no tenemos necesidad de encargarnos de esa búsqueda; Montalembert se aplicó a ella con un cuidado minucioso.[5] Según ellos, el Edicto de Nantes fue una obra de arte de imprevisión y de iniquidad; la Revocación, incluidas las dragonadas, fue digna de elogio; el duque de Alba salvó la independencia y la fe de Bélgica; la Revolución no merece más que anatemas. Del mismo modo, la libertad política es inútil y nociva; la libertad de prensa debe ser suprimida, excepción hecha de *L'Univers*, porque «nosotros somos un periódico que se confiesa»; la única libertad legítima, y que debe permanecer intacta, es la de la Iglesia.

L'Univers se convirtió en algo muy precioso para los enemigos de la Iglesia, porque les ofrecía una mina de argumentos siempre renovados. Cuando un periódico liberal, temiendo los rigores del gobierno, vacilaba sobre los asuntos que debía tratar, tenía el recurso de rebajarse a una polémica con el diario ultramontano. Los católicos liberales, convertidos en enemigos encarnizados de Veuillot, no dejaron de reprocharle haber puesto en contra de la Iglesia a todos los neurales, a todos los moderados; Albert de Broglie mostró cómo los polemistas irreligiosos citaban sin cesar *L'Univers*, cómo gustaban de afirmar conforme a éste la oposición entre razón y fe, la intolerancia

---

[4] Citado por Guéroult, *Études de politique et de philosophie religieuse*, p. 208.
[5] Ver Lecanuet, *Montalembert*, III, p. 88.

necesaria de la Iglesia, la incompatibilidad entre el catolicismo y la sociedad salida de 1789.[6] Montalembert cercaba con sus imprecaciones al redactor de *L'Univers* y a los prelados que le apoyaban. Convertido en profeta de la desgracia, no dejó de repetir durante dieciocho años que la Iglesia, por esa alianza con el despotismo que había seguido tan pronto a la alianza con la república, preparaba y justificaba de antemano las represalias de una revolución triunfante. Lo declaró ya en 1852, en plena reacción; lo repitió en 1863, en el congreso católico de Malines; sus conversaciones con los extranjeros, sus cartas a amigos retomaban continuamente la misma predicción siniestra sobre la victoria inevitable del anticlericalismo.[7]

Montalembert no exageraba nada cuando hablaba de la cólera de los liberales contra el clero. Un gran espíritu, liberal ante todo pero sinceramente ligado a la religión, Tocqueville, no cesaba de quejarse sobre los desatinos del episcopado.[8] Otro liberal, muy sinceramente creyente, Léon Faucher, utilizaba el mismo lenguaje.[9] Pero la irritación era mucho más

---

[6] Ver Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France*, p. 123.

[7] «¡No era pues más que una máscara, se os dirá, ese amor por la libertad del que vosotros os vanagloriabais, una máscara incómodamente llevada durante veinte años, y que habéis arrojado a la primera ocasión favorable!» (*Des interêts catholiques au XIXe siècle*, 1852). «Si estallara hoy una nueva revolución, temblaríamos al pensar en el rescate que habría de pagar el clero por la solidaridad ilusoria que ha parecido reinar durante algunos años entre la Iglesia y el Imperio» (discurso de Malines). —Senior, *Conversations with M. Thiers, M. Guizot*, II, p. 137. «La Iglesia será la primera víctima de la próxima revolución, y los católicos descenderán al estado de parias del cual los generosos esfuerzos de O'Connell, de los autores de la Constitución belga y de los católicos liberales de Francia los habían sacado. Ellos lo habrán querido y merecido, éste es nuestro pronóstico» (Carta del 8 de marzo de 1865 a la condesa Apponyi, en la *Revue des Deux-Mondes*, 15 de noviembre de 1913).

[8] Ver Geogres Weill, *ibíd.*, p. 129.

[9] «El catolicismo se expone a los mismos peligros a los que ya le había librado Carlos X, colocando el altar por encima del trono. Tenemos en perspectiva una reacción parecida a la que, al derribar el trono de los Borbones, echó también por tierra los altares» (Carta del 14 de febrero de 1853, en Léon Faucher, *Biographie et correspondance*, I, p. 330).

grande y general entre los republicanos. Estos hombres que habían acogido con tanta alegría la adhesión de la Iglesia a la República no encontraban ahora más que palabras amargas a propósito de la perfidia de los clérigos. Esa cólera se manifestó sobre todo entre los proscritos. Exasperados por el exilio, reprochándose mutuamente la derrota común, no olvidaban sus querellas más que para maldecir juntos la conducta de la Iglesia después del 2 de diciembre.[10] Victor Hugo se convirtió en el órgano del sentimiento general; los *Châtiments* persiguieron con sus imprecaciones vengativas al clero tanto como a la magistratura y al ejército.

Sí, estos obispos, sí, estos comerciantes, sí, estos clérigos,
Al histrión del crimen, saciado, coronado,
A ese Nerón harto que ríe entre los traidores,
Un pie sobre Traseas, un codo sobre Friné...
Venden, oh, mártir, al Dios pensativo y pálido
Que, de pie sobre la tierra y bajo el firmamento,
Triste y sonriéndonos en nuestra noche fatal,
Sobre el negro Gólgota sangra eternamente.

Menos ilustre y menos popular que Victor Hugo, Edgar Quinet ocupaba sin embargo un lugar honorable entre los proscritos. El acontecimiento había justificado sus profecías acerca del peligro que el catolicismo suponía para la libertad. He ahí por qué los libros escritos por él durante el exilio tienen casi todos por objeto el combate contra la Iglesia. Si Italia no ha podido culminar su unificación, es por que los papas la han golpeado de muerte política; si Holanda se liberó de España en el siglo XVI, fue porque cambió de religión. Para salvar a Francia, la separación de la Iglesia y el Estado, la propia edu-

---

[10] Martin Nadaud, *Mémoires*, p. 130. Esta cólera aparece en la frase del gran recitador, Michel (de Bourges): «¡Que pueda yo adormecerme en mi último sueño con el ruido de los templos católicos derrumbándose bajo los golpes del martillo popular!» (Carta a Quinet, citada por Maurice Barrès en *Revue bleue*, 21 de febrero de 1914).

cación laica no bastan. ¿Destruir el catolicismo por la fuerza? Hoy en día esto no puede ya tener éxito. ¿Oponer la filosofía a todas las religiones? Es insuficiente, porque los pueblos no pueden pasarse sin ceremonias que establezcan la comunión de los vivos con los muertos. El único modo de vencer es atacar al catolicismo solo, uniendo contra él a todas las otras confesiones cristianas y a la filosofía moderna. Ninguna secta será excluida, siempre que esté fuera de la Iglesia romana, y los demócratas darán buen ejemplo apartando a sus hijos de las ceremonias católicas. Pero al debate habrá que añadir la fuerza y el cierre de las iglesias, pues jamás ha desaparecido una religión sin la intervención del poder.[11]

En la propia Francia, la oposición contra el clero se manifestó pronto en la prensa. Los periodistas, vigilados de cerca, no podían expresarse con el mismo tono que los proscritos; a la fuerza tenían que imponerse ellos mismos una censura muy severa; de todas formas, la controversia religiosa les fue permitida. En las épocas de despotismo político, la atención gira voluntariamente hacia los problemas religiosos; lo que se vio en Inglaterra bajo Isabel, en Francia en los tiempos de Luis XIV, se vio igualmente después de 1852. El gobierno imperial dejaba hacer, porque deseaba ofrecer al país la ilusión de una prensa libre y, al tiempo que favorecía a la Iglesia, no quería aparecer como el protegido de los jesuitas. Las cuestiones de doctrina iban a seducir a numerosos universitarios, particularmente a los profesores de filosofía, que habían rechazado el juramento o que, disgustados por la tiranía de sus administradores, abandonaban la enseñanza y buscaban refugio en la prensa independiente.

El periódico que, bajo el Imperio autoritario, combatió las pretensiones clericales con la mayor franqueza fue *La Presse*. Era Émile Girardin quien lo dirigía, ya bajo su nombre, ya entre bastidores, cuando hacía parecer que estaba harto de

[11] Ver *Lettre sur la situation religieuse et morale de l'Europe et La Révolution religieuse au XIXe siècle* (*Œuvres*, t. XI), *Les Révolutions d'Italie* (*Œuvres*, IV), *Marnix de Sainte-Aldegonde* (*Œuvres*, V).

polémicas. Este maestro del periodismo, a quien el público permaneció siempre fiel, atrajo a su lado y formó a los hombres que iban a crear más tarde los grandes órganos liberales, Guéroult, Peyrat, Nefftzer. Ahora bien, todos estos hombres resultaban ser no solamente filósofos sino también teólogos. Guéroult, católico de nacimiento y largo tiempo fiel a sus creencias, se había pasado al saint-simonismo y hasta su muerte fue leal discípulo de Enfantin; había aprendido de él que la religión domina la política, y se apasionaba por los problemas planteados por la Iglesia o por el librepensamiento. Alphonse Peyrat, miembro de una familia de pastores de los cuales varios habían hecho campaña contra el ateísmo, conservó de su educación el gusto por la controversia teológica.[12] Nefftzer había ido más lejos, había terminado sus estudios en la facultad de teología de Estrasburgo; pero pronto el futuro pastor perdió sus creencias y rompió con la Iglesia, sin dejar de permanecer imbuido del espíritu protestante.[13] Estos hombres no descartaban con indiferencia desdeñosa las afirmaciones dogmáticas de *L'Univers*; sentían la necesidad de rebatirlas y de apoyar sobre una argumentación sólida el principio de la libertad de conciencia.

Peyrat, en el momento en que el Papado proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción, hizo un estudio minucioso sobre la historia de la nueva creencia mostrando qué hostilidades había encontrado entre los mejores cristianos, desde San Agustín a los miembros del Concilio de Trento.[14] Por otra parte, criticaba las incoherencias de los galicanos, las debilidades de los católicos liberales, la ambición de los jesuitas y, sobre todo, la intolerancia de la Iglesia. «¡Cómo!, decía al obispo de Poitiers, ustedes tienen el enérgico apoyo del poder temporal, una gran parte del presupuesto, riquezas considerables, periódicos para divulgar hasta sus menores comentarios, para atacar

---

[12] Ver Joseph Reynach en *Revue politique et parlamentaire*, febrero de 1910.

[13] Ver Maurice Bloch, *Trois éducateurs alsaciens*, 1911.

[14] *Histoire de l'Immaculée-Conception*, 1855.

a sus adversarios, para ultrajarlos, para denunciarlos; tienen ustedes el confesionario, por el que descienden a las conciencias; el púlpito, desde el que lanzan el llamamiento y hablan sin que nadie les contradiga; una milicia de clérigos y de laicos, milicia numerosa, disciplinada y fanática; ya no llenan el Imperio, como en tiempos de Tertuliano, pero lo envuelven con su influencia; y, en esta situación privilegiada como pocas, tienen miedo de la filosofía, que no exige en su contra más que la libertad! ¿Tienen ustedes tan poca confianza en su doctrina o en sus talentos?»[15]

Guéroult se esforzó por atraer la atención sobre la importancia de los problemas filosóficos. El catolicismo, decía, es el único que tiene hoy la palabra: «sólo él escribe, sólo él dogmatiza, y el desfallecimiento de la filosofía ecléctica le ha dejado, sin competencia, maestro del campo de batalla de la polémica.»[16] Es tiempo de que los librepensadores muestren una mayor actividad intelectual. «Nosotros invitamos a Francia a que se beneficie de la calma profunda que la política le permite, del ocio que le proporciona el apaciguamiento de la fiebre industrial, para hacer su examen de conciencia, el inventario de su balance intelectual.»[17]

Era sobre todo a *Le Siècle* al que el escritor saint-simoniano reprochaba falta de franqueza y de coraje; y, sin embargo, *Le Siècle* fue durante prácticamente todo el Imperio el periódico oficial del anticlericalismo.[18] Allí también se encontraba un amigo, un discípulo fiel del padre Enfantin, Louis Jourdan, que exponía con gusto sus opiniones sobre la religión del futuro, a la vez tradicional y moderna, respetuosa con la libertad de conciencia, desprovista de clero.[19] Pero Jourdan tenía que tomar en cuenta la prudencia de su director Havin. Éste

[15] *Histoire et religion*, p. 123.

[16] *Études*, p. 56.

[17] *Études*, p. 239.

[18] El obispo de Poitiers, Pie, lo llama «uno de los órganos mejor acreditados del infierno» (homilía del 22 de febrero de 1860).

[19] Jourdan, *Un philosophe au coin du feu*, capítulo XX.

conservaba las opiniones de los burgueses de 1830, el odio a los jesuitas, el horror al partido de los clérigos, la simpatía por un catolicismo renovado que sería muy tolerante, muy conciliador y sometido al Estado. Se le ha comparado con M. Homais.[20] Era cuanto menos un Homais inteligente este fino normando que supo, durante quince años, complacer a sus abonados republicanos sin que ello le creara desavenencias con el Imperio. Comprendiendo que la situación política no le permitía atacar a la Iglesia de frente, retomó con más discreción la polémica conducida por *Le Constitutionnel* bajo Carlos X: *Le Siècle* denunció el abuso de poder cometido por los clérigos en Francia y más todavía en el extranjero, censuró todas las fórmulas alborotadoras de Louis Veuillot y las hipérboles de todos los escritores ultramontanos. Era el género de debate que podía convenir mejor al público de 1855, disgustado por la ideología socialista, pero poco dispuesto a asistir al restablecimiento del reino de los «curas».

Los ilustrados, los salones orleanistas experimentaban cierto desdén por *Le Siècle* y leían *Le Journal des débats*. Éste aportó al estudio de las cuestiones metafísicas o religiosas una mezcla de moderación discreta y de osadía casi temeraria; se reconocía ahí la influencia del redactor en jefe, Silvestre de Sacy, católico y jansenista, pero tolerante con las ideas más audaces, siempre que fueran expresadas convenientemente y con un leguaje correcto. «Su religión era más bien el perfume que queda de una creencia desvanecida que una adhesión firme a dogmas definidos... Veía bastante bien las dificultades de creer; no evitaba verlas. No se detenía en ellas; pero consideraba bueno que otros se detuvieran.»[21] El gusto por la libertad intelectual unía a todos los redactores de este periódico, cualesquiera fueran sus opiniones particulares. Brillante universitario, Hyppolyte Rigault, hablaba de asuntos religiosos como

[20] Claveau, *Souvenirs politiques et parlamentaires*, I, p. 41. Según su expresión, Jourdan «provocaba a Torquemada todas las mañanas» (*ibíd.*, p. 107).

[21] Renan, *Feuilles détachées*, p. 129.

católico liberal, más liberal que católico, enemigo de todos los extremos: «Las gentes honestas, escribía, que no quieren entrar ni en la iglesia de *L'Univers* ni en el templo de la diosa Razón, no saben ya dónde arrodillarse para rezar a Dios a su manera sin estar inquietos.»[22] Jurista, Édouard Laboulaye, alababa con una sinceridad vibrante la belleza del Evangelio.[23] Pero, ¿cómo conciliar el Evangelio con la libertad? Laboulaye encontró una respuesta en Channing. El escritor americano es un racionalista cristiano; para él, el cristianismo es el fin último de la filosofía, la revelación es la perfección de la razón: si los dos están en desacuerdo, es preciso interpretar el Evangelio en el sentido natural y razonable. Aceptando las conclusiones a las que Bossuet pretendía que llegaran las iglesias protestantes, Channing reconoce que la verdad religiosa está sometida al juicio de cada individuo y toma un lugar entre las verdades humanas; en lugar del dogma, es el amor al prójimo el que sirve para mantener el lazo entre los hombres. He ahí las ideas que Laboulaye admira y busca propagar. La Iglesia no es ya una estrecha reunión de hombres que aceptan un mismo símbolo, es la gran reunión de todos los que estudian y, sobre todo, practican el Evangelio.

Estos periódicos poco numerosos, redactados con cuidado, eran leídos atentamente por lectores con menos prisa que los de hoy, hábiles para adivinar lo que los escritores dejaban entender. Abordaban, al menos superficialmente, las cuestiones

---

22 *Œuvres complètes*, II, p. 303. Él también preveía una crisis antirreligiosa. «Se puede esperar, escribía en 1854, la próxima resurrección del coronel Tourquet, y las ediciones de Voltaire a bajo precio prepararán incluso en las más profundas zonas rurales una reacción terrible de impiedad» (*ibíd.*, II, p. 126). «Es evidente, decía al año siguiente, que la intolerancia de los radicales en religión amasa cada día, en el alma de la juventud que piensa, cóleras y odios prestos a estallar» (*ibíd.*, II, p. 163).

23 «En medio de la inquietud de nuestra alma, de esos dolores que no quieren consuelo, ¿encontramos en el Evangelio, y sólo en el Evangelio, la calma por la que suspiramos, el único bálsamo que mitiga las heridas sangrantes? Entonces el Evangelio es cierto, y la santidad de Cristo prueba su divinidad» (*La Liberté religieuse*, prefacio).

más complejas de la teología. Peyrat no fue el único en discutir la decisión pontifical sobre la Inmaculada Concepción. Antes de que fuera aprobada, *Le Journal des débats*, a través de la pluma de Laboulaye, suplicó a la Iglesia que no cometiera tamaña imprudencia, que no acentuará su ruptura con el mundo.

La Iglesia parecía complacerse en escandalizar a estos consejeros indiscretos. El año 1858, que pareció ser el de la alianza definitiva con el Imperio, fue testigo de dos auténticos desafíos lanzados por los creyentes a los partidarios del racionalismo: el milagro de Lourdes y el asunto Mortara. El milagro de la Salette en 1846 no había conmocionado hasta entonces más que a la región de los Alpes; en esa región había llegado incluso a despertar en ciertos católicos serias dudas y críticas apasionadas. El milagro de Lourdes encontró muy pronto la adhesión de la población del Mediodía, la atención favorable de la prensa católica y del clero. Los diarios liberales lo acogieron con un desdén irónico, sin dudar de que esa noticia llevaría muy pronto a los Pirineos a muchedumbres considerables.[24] Por el contrario, Europa entera se estremeció con el caso Mortara. Un niño judío de Bologne había sido bautizado, con desconocimiento de sus padres, por voluntad de su ama de cría, que le creía en peligro de muerte; sanó muy pronto y el gobierno pontifical, avisado, hizo que se le separara de su familia, no queriendo que un niño bautizado fuera devuelto a la religión israelita. Los periódicos franceses de todas las tendencias protestaron, se indignaron: *Le Journal des débats*, *Le Siècle* exigieron al gobierno francés, protector del Papa, que interviniera en nombre de la humanidad; un clérigo galicano, el abad Delacouture, afirmó que el derecho natural exigía la restitución del niño a sus padres.[25] Pero *L'Univers* respaldó a Pío IX y justificó su conducta; Dom Guéranger, con una clari-

---

[24] «Allí donde se cree en milagros, escribía Guéroult, hay milagros; allí donde se deja de creer, es decir, donde serían más necesarios, ya no se ven. La Santa Virgen hace apariciones en Lourdes, no las hace en París: se muestra a Bernardette, no a la Academia de Ciencias» (*Études*, p. 139).

[25] Delacouture, *Le Droit canon et le droit naturel dans l'affaire Mortara*, 1858.

dad implacable, advirtió a los católicos liberales que era preciso elegir: «o el Papa ha hecho bien, y entonces lo sobrenatural le transporta a despecho de las ideas modernas; o juzgarán que el Papa ha hecho mal, y se separarán del cristianismo, del cual el Pontífice sólo ha aplicado los principios más vulgares.»[26] El gobierno de Napoleón III, avergonzado por este incidente, intentó obtener una concesión por parte de Roma; Pío IX respondió *Non possumus*, y el niño siguió siendo católico, alejado de su familia. Edmond About pudo escribir: «La Iglesia católica romana, a la que yo respeto profundamente, se compone de 139 millones de individuos, sin contar al pequeño Mortara.»[27]

Junto a los periódicos, se habían fundado algunas revistas, modestas y poco conocidas, para mantener la tradición de la libre búsqueda filosófica; pero su débil notoriedad permitió al gobierno castigar sin escrúpulo a las publicaciones que atacaban con demasiada franqueza las creencias religiosas. *L'Avenir*, creada por Eugène Pelletan, contó entre sus colaboradores a filósofos, sobre todo a Vacherot y Jules Barni; era *La Liberté de penser* que resucitaba, pero con la prudencia y las precauciones necesarias en 1855. Esto no impedía a Vacherot expresar plenamente sus pensamientos: respondiendo al galicano Huet, que juzgaba todavía posible una conciliación, declaró claramente que la democracia no puede ponerse de acuerdo con el catolicismo, ni siquiera con el simple cristianismo evangélico, ya que éste último implica siempre «autoridad, anatema, excomunión.»[28] *L'Avenir* fue suprimida al cabo de un año. La misma independencia tuvo la *Revue philosophique et religieuse*, fundada por saint-simonianos a la búsqueda de una religión, pero abierta también a filósofos de espíritu diferente, como

---

[26] *L'Univers*, 24 de octubre de 1858. Guéroult constataba tristemente que la Edad Media tiene el coraje de sus convicciones, «mientras que el siglo XIX está apoltronado, es ligeramente hipócrita, y se inclina hasta el suelo ante dogmas que ha desterrado en el fondo de su corazón» (*Études*, p. 212).

[27] *La Question romaine*, principio.

[28] *L'Avenir*, 11 de noviembre de 1855.

Littré o Renouvier. El gran público se interesó más por una publicación de corte literario, más accesible para él, la *Revue de Paris*. Vacherot terminó en ella los artículos comenzados en *L'Avenir*. «La Ciencia, concluyó, he ahí la luz, la autoridad, la religión del siglo XIX.»[29] Estas dos publicaciones fueron suprimidas por el poder tras el atentado de Orsini.

Los periódicos y las revistas estaban más vigilados que los libros. Cuando la tribuna y la prensa guardan silencio, el libro es el medio de difusión más seguro para las ideas independientes. Queriendo combatir la reacción, varios escritores se pusieron a estudiar el siglo XVIII y descubrieron tesoros del espíritu y del sentido común en filósofos despreciados por los hombres de 1830. Un discípulo de Cousin, pero discípulo independiente que se había negado a realizar el juramento tras el golpe de Estado, Bersot, habló de la época de los enciclopedistas con una mezcla de recelo y de simpatía; la simpatía le arrebataba.[30] Un joven publicista liberal que comenzaba su carrera por entonces, Lanfrey, no tuvo las mismas reservas; su libro sobre *L'Église et les philosophes du XVIII^e^ siècle* relata con gran entusiasmo la larga batalla sostenida contra el fanatismo. Fue también un volteriano puro, el periodista Erdan, quien, en *La France mystique*, trazó el lienzo irónico y vivo de las numerosas pequeñas sectas religiosas nacidas en París después de 1830; de camino, se divertía citando multitud de epigramas de Voltaire contra el catolicismo. Esta audacia hizo condenar al autor a prisión en 1856; el libro a los almacenes. Pero el temor a la represión no impidió a diversos teóricos abordar la exposición sincera y seria de sus opiniones: los más destacados fueron Jules Simon, Vacherot y Proudhon.

Jules Simon era, como Bersot, un ecléctico de izquierdas. Menos atrevido que él como filósofo, se parecía a Cousin por su inclinación al espiritualismo, por la forma en que con-

[29] 1 de junio de 1856, Barni, Ulbach, Jozeau trataron también en esta publicación cuestiones religiosas.

[30] *Études sur le XVIII^e^ siècle*, 1855. «Me gusta el siglo XVIII: tenía dos cualidades francesas, las dos cualidades de la juventud: era amable y generoso» (I, p. 506).

ciliaba el respeto por la Iglesia con la independencia de la razón; su virtuosismo de escritor y de orador igualaba al de su maestro. Se distinguía de él por sus convicciones republicanas y por un interés muy grande por las cuestiones sociales. Su valiente protesta contra el golpe de Estado, alejándose de la Sorbona, le había asegurado la estima de todos los liberales. Éstos leyeron ávidamente su libro sobre *La Religion naturel* (1856). Jules Simon expone los tres dogmas de esta religión, la existencia de Dios, la Providencia, la inmortalidad del alma; expone su culto, es decir, las horas determinadas para la oración, para el examen de conciencia: ese culto no necesita ser público, y la oración será, no un requerimiento invitando a Dios a transgredir las leyes de la naturaleza mediante un milagro, sino una efusión del alma, un agradecimiento al autor del mundo.

Una sociedad liberal de Bélgica invitó a Jules Simon a dar una serie de conferencias consagradas a la libertad de conciencia; de ahí salió un nuevo libro. Jules Simon habla en él con admiración de la moral cristiana,[31] pero muestra en qué medida los ultramontanos se han alejado del espíritu del Evangelio. Para empezar, han invocado las doctrinas contrarias a las suyas cuando esperaban sacar un beneficio; así fue en la campaña por la libertad de enseñanza. «Por bravuconería, se llegó a alabar la inquisición, a justificar la noche de San Bartolomé, a buscar todo lo que podía ofender la razón pública, a contar milagros absurdos sobre la fe del primer llegado a riesgo de herir la conciencia de los católicos y de dotar de armas a los incrédulos, a hacer revivir las supersticiones que se creían abolidas, a volver a ponernos a la vista, con una insistencia sin sentido, esa teoría del embrutecimiento cuyo secreto Pascal reveló un día de desesperación.»[32] Jules Simon es en religión el que

---

31 «Estoy lleno a la vez de respeto y admiración por el cristianismo, esa doctrina tan simple y tan profunda, que enseña tan claramente la unidad de Dios y la inmortalidad del alma, cuya moral es tan pura, tan llena de caridad, cuya autoridad sobre los más grandes espíritus y sobre las masas es tan imponente después de tantos siglos» (*La Liberté de conscience*, p. 10).

32 *Ibíd.*, p. 236.

será toda su vida, un liberal y un moderado; la intolerancia religiosa, que mantiene el dogma y la disciplina de la Iglesia, le parece aceptable, como a Vinet, siempre que no tenga otra sanción que la excomunión; pero detesta la intolerancia civil, el llamamiento hecho por una Iglesia cualquiera al apoyo del poder temporal.

Vacherot no tenía la consideración de Jules Simon por el catolicismo. Taine trazó el inolvidable retrato de este filósofo indiferente al bienestar, tímido y silencioso ante el público, pero enérgico e indomable en cuanto se trataba de defender la libertad de pensamiento, de exponer las consecuencias más audaces de sus reflexiones.[33] Desde 1850, cuando sus funciones oficiales parecían imponerle todavía alguna reserva, había desechado ya con desdén los compromisos caros al eclecticismo. «Si la filosofía de nuestro tiempo, escribía, quiere ser tomada en serio, hace falta que, siguiendo el ejemplo del siglo pasado, hable alto y claro sobre todas las cosas, con más respeto por las doctrinas del pasado, pero con no menos independencia y resolución... La ciencia no tiene nada en común con la política; no conoce de ésta ni las consideraciones ni los compromisos. Cualquier otro interés que no sea el de la verdad le es indiferente; cualquier otro yugo le es intolerable.»[34] Este lenguaje orgulloso Vacherot lo justificó con su propia vida, y fue su pensamiento franco acerca de las grandes cuestiones contemporáneas lo que expuso en su libro titulado *La Démocratie*. En él reserva una parte importante a las condiciones morales del régimen democrático, sobre todo al problema de la educación. Hasta hoy, dice, ésta ha sido obra de la religión. Pero la religión se declara infalible, reposa sobre la autoridad, engendra intolerancia, no admite el cambio; es justo lo contrario de lo que conviene a la democracia, fundada sobre la libertad, la tolerancia y el progreso. La educación religiosa completaba lógicamente al Antiguo Régimen, hoy engendra la anarquía. El protestantismo, en rigor, puede conciliarse con la demo-

---

[33] Es «Monsieur Paul» en *Les Philosophes classiques du XIX^e^ siècle*.

[34] *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. III, prólogo.

cracia, porque admite solamente la autoridad de la Biblia; el catolicismo, que reconoce la autoridad de la Iglesia, no podrá jamás preparar a los hombres para el *self government.* Intentemos pues olvidarnos de la religión; no podremos lograrlo más que si organizamos para todas las clases, para todas las edades, una poderosa enseñanza moral. «¡Desgracia para una sociedad donde la religión no tenga otro heredero que la moral natural! Tendría que volver rápidamente al catequismo de la Iglesia, o perecer.»[35]

La oposición entre la democracia y el catolicismo es el trasfondo de la obra publicada en la misma fecha por Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise.* Después del 2 de diciembre había acogido con resignación el golpe de Estado, invitando al nuevo señor de Francia a ponerse en guardia contra el poder de los clérigos.[36] Desde entonces ese poder no había dejado de crecer. Así, la *Justicia* está destinada a combatir los intentos de conciliación, los compromisos hipócritas o sinceros de los políticos. Proudhon desecha con desdén las polémicas secundarias sobre el valor comparado de los diversos cultos o sobre las faltas cometidas por el clero: quiere ir al fondo de las cosas. Todas las religiones se inspiran en la idea de trascendencia; el sistema de la Revolución es el de la inmanencia. La religión más lógica, la más completa, es el catolicismo; ninguna otra ha sabido servirse de todos los medios para humillar, para rebajar al hombre. La Revolución es lógica también, al proclamar que el mal viene de las faltas de los hombres, enseñándoles a corregirlas, edificando una moral liberada de la creencia en Dios. Los partidarios de la Revolución deben librarse de la idea de Absoluto. Esta idea existe, y el ateísmo vulgar, al negarla, comete la misma tontería que los utopistas que, para destruir el egoísmo, suprimen la familia y la propiedad, o que, para salvar la libertad, quieren abolir el Estado y las leyes. La Revolución afirma el absoluto, que para ella se denomina Justicia, pero rehúsa hacer de

---

35 *La Démocratie,* l. I, capítulo III.

36 *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État,* 1852.

ésta un ídolo; así deja un lugar para la metafísica, sin querer someterse a ella.[37]

Las ideas serían claras, continúa Proudhon, las discusiones serían leales sin las mentiras de los conciliadores, que se han apoderado de la sociedad. La exégesis bíblica emplea todos los ardides para acomodarse a los descubrimientos científicos: sobre el diluvio, sobre la edad de los patriarcas, sobre la unidad de la lengua primitiva, acepta sucesivamente todos los sistemas. Se pretende incluso dulcificar los dogmas; la casuística de los jesuitas supera todos estos maridajes. Los filósofos son más pérfidos todavía en sus avances hacia la Iglesia: Cousin se entiende con el arzobispo de París, Renan quiere conservar la religión para el pueblo. Los sabios justifican los mitos mediante la ciencia positiva: uno afirma la existencia de la pareja adámica, el otro elabora una geología aprobada por el arzobispo; un historiador adopta la cronología bíblica para los tiempos anteriores a Ciro.[38] Las mismas inconsecuencias entre los literatos, entre los periodistas. El bravo Eugène Sue nos recomienda el unitarismo de Channing.[39] *Le Journal des débats*, tan elegantemente redactado, defiende de una manera singular el espiritualismo en contra de la Iglesia, el Evangelio en contra del Papa, el galicanismo contra los ultramontanos. *Le Siècle*, «abogando a la vez por la democracia y por el Evangelio, afirmando *ex aequo* la libertad y la religión, el trabajo y la caridad, a Saint-Simon y a Cristo, despotricando en nombre de Dios contra las profecías y los milagros, está a la altura de su clientela.»[40] Se ha querido incluso hacer a la Revolución cómplice de estas mentiras, presentarla como el fin de la Revelación. Dejemos ahí estas tentativas pueriles. «Cristiano o republicano, he ahí el dilema.» Renunciemos a hablar de socialismo cristiano, de fe positiva, de república

[37] 9º estudio, p. 23 y ss.

[38] *Ibíd.*, p. 82 y ss.

[39] «Después de trescientos años de ironía, renegaríamos de la fe de Rabelais, de Voltaire, de Diderot, de Danton, ¡la vieja, la inexpugnable fe gala! ¡Y por qué, Dios mío! Por una logomaquia americana» (*ibíd.*, p. 90).

[40] 7º estudio, p. 90.

feudal, de imperio democrático, de matrimonio libre; tantas palabras que chillan al encontrarse emparejadas. Seamos más francos, si queremos escapar al embrutecimiento con que la Iglesia amenaza a Francia.[41]

La obra de Proudhon había aparecido el 22 de abril de 1858; cinco días más tarde, un tribunal la requisó y el autor fue condenado a tres años de prisión, 4.000 francos de multa y la supresión del libro. Él protestó en un nuevo escrito, para demostrar que había atacado a la Iglesia, pero no a la moral, que ni siquiera había ultrajado a la religión, porque el librepensamiento moderno asimila todos los elementos beneficiosos del cristianismo.[42] La obra austera de Vacherot no fue mejor tratada que el fogoso panfleto de Proudhon; el filósofo, condenado a prisión, purgó su pena en Saint-Pélagie, mientras que Proudhon huía a Bélgica. La juventud intelectual estaba así preparada para saludar en estos adversarios del catolicismo triunfante a las víctimas de la persecución.

El poder del clero en la sociedad política debía llevar a sus adversarios a apoyar la separación de la Iglesia y el Estado.

---

[41] «Con un personal de 82.000 agentes, que en veinte años se habrá doblado; con unos ingresos de 100 millones, que se triplicarán; con el privilegio de la enseñanza primaria, la adulteración y la represión de la enseñanza superior, el amordazamiento de la prensa, la censura de libros, la criba de las bibliotecas, la corrupción de los cuerpos de enseñanza; con la connivencia de la burguesía y el apoyo de 400.000 bayonetas; la Iglesia en veinte años habrá hecho de la Francia castrada y domeñada lo que ha hecho con Italia, con España, con Irlanda, lo que está haciendo con Bélgica, una sociedad embrutecida: una sociedad compuesta de proletarios, de privilegiados y de clérigos, que, sin producir ya ni ciudadanos ni pensadores, desprovista de sentido moral, armada solamente contra las libertades del mundo, terminará por provocar contra ella la indignación de las razas disidentes y por hacerse arrojar a las gemonías de la historia» (p. 183).

[42] «La ciencia de las religiones ha matado en nuestros días el libertinaje. El respeto filosófico a los cultos, el único que nos ordena la ley de 1819, comienza con Dupuis, el autor de *L'Origine des cultes*... De la religión tomamos y asimilamos todo, la idea, el mito, el sentimiento, el alma, en una palabra: no dejamos a la Iglesia más que la letra muerta, la momia» (*La Justice poursuivie par l'Église. Œuvres*, XX, p. 218-220).

Sin embargo, la idea no aparece formulada más que raramente. Si los revolucionarios violentos de Londres hablaban de ella como de una necesidad, su manifiesto pasaba casi desapercibido en Francia.[43] Jules Simon, con sus principios liberales, no podía combatir la doctrina de la separación; pero declaró preferir en la práctica el mantenimiento del Concordato completado con los artículos orgánicos.[44] Los liberales del *Journal des débats* fueron menos tímidos; fueron ellos los que dieron derecho de ciudadanía en Francia a esa idea olvidada desde hacía un cuarto de siglo. Laboulaye, reseñando el libro de Jules Simon, afirmó, contrariamente a la opinión del filósofo, que la antipatía tradicional del pueblo francés por la intervención de los clérigos en política preparaba este régimen nuevo, anunciado por Bunsen y Vinet.[45] «¡Que el futuro no pueda perjudicarnos! añadía Laboulaye, ¡que pueda evitar al mundo el triste espectáculo de esas Iglesias que se lanzan en brazos del Estado, para que haga en su beneficio de policía de conciencias!»[46] Prevost-Paradol defendió la misma causa. Convertido al protestantismo por amor a la libertad, escribió la introducción del libro de Samuel Vincent que se quería reeditar. Habla de la religión en general con respeto, con simpatía, porque sirve para elevar al hombre por encima de las bajas preocu-

43 Ver la *Lettre au peuple*, manifiesto publicado por el grupo de la «*Commune révolutionnaire*», en Londres; es obra de Félix Pyat.

44 Enumera las dificultades de la separación: ¿Qué será de los edificios religiosos? ¿Cómo se podrá organizar el pago del culto por parte de los fieles? ¿No vale más conservar el Concordato que emancipar una asociación formidable, en un país donde no hay asociaciones, que dar la plena libertad de acción al «único poder en Francia que no emana del poder central»? Y he ahí la conclusión; «En un estado libre, es preciso dar libertad al clero; en un Estado donde las libertades fundamentales no existen, siendo la lucha demasiado desigual, es preciso atenerse a un concordato, hacerlo lo mejor posible... y ser firme para que sea ejecutado estrictamente» (*La Liberté de conscience*, introducción).

45 «No hay ningún pueblo que esté tan bien preparado para la separación de la Iglesia y el Estado» (*La Liberté religieuse*, p. 71).

46 *Ibíd.*, prefacio.

paciones materiales;[47] pero debe considerar los derechos del individuo. Para ello, es preciso que viva separada del Estado. Este régimen, que ha tenido éxito en Estados Unidos, puede convenir también al pueblo francés. «Aunque sea temerario hacer predicciones en lo que toca a la conducta de un pueblo tan voluble, no es demasiado presuntuoso esperar que nuestra generación no desaparezca del mundo antes de haber visto operarse entre nosotros la separación completa y definitiva de los cultos y del Estado.»[48]

47 «Todo sistema religioso, tan imperfecto como pueda ser, que eleva las miradas del hombre fuera de este mundo y que le muestra desde allí algo a lo que adorar, presta un servicio a la dignidad humana y disminuye en la misma medida nuestras posibilidades de humillación» *(Du protestantisme en France*, introducción, p. XXXIII).

48 *Ibíd.*, p. XXII.

7.

La crítica y la ciencia laica

Hasta 1859 el Imperio gobernó desde la derecha, aliado de la Iglesia, enemigo de los liberales y de los republicanos. La guerra de Italia pareció obligarle a una política de izquierdas y crearle desavenencias con el partido católico. Napoleón III hizo lo posible por evitar la ruptura; durante diez años su política interior y exterior fue vacilante, fecunda en variaciones bruscas: en la Península, su gobierno favorecía por turnos a Victor Manuel y a Pío IX, dejaba que Cavour conquistara la Romagna y organizaba la expedición de Mentana; en Francia, los ministros halagaban al episcopado o luchaban contra él, desarrollaban la educación laica y castigaban los ataques a los dogmas cristianos. Estas vacilaciones, tan enojosas para el prestigio del Imperio, dieron, al menos, más libertad que antes a la prensa y al libro. Pero los hombres de ciencia y de pensamiento no esperaron al año 1859 para ponerse manos a la obra; desde hacía varios años, venían desarrollándose estudios de verdadera importancia, lentamente, en el silencio del despacho o del laboratorio. Los trabajadores que los emprendieron estaban unidos por una fe común, la fe en la ciencia; ninguna tradición antigua, ninguna preocupación política o religiosa les parecía lo suficientemente respetable como para detenerlos en la exposición de la verdad. Las ciencias filológicas de un lado, las ciencias naturales del otro, progresaron al mismo tiempo, se organizaron con igual confianza, y condujeron a muchos de sus adeptos a rechazar con igual serenidad las afirmaciones de los grupos confesionales.

Fueron los progresos de la filología los que ayudaron a la aparición de la crítica bíblica. Oprimida en la Francia del siglo

XVII por la censura de Bossuet contra Richard Simon, esta ciencia había prosperado en Alemania desde finales del siglo XVIII; permaneció encerrada en el ámbito de las Universidades hasta que el libro de Strauss, aplicando a la vida de Jesús la teoría hegeliana del mito, conmovió a todo el público intelectual de la otra orilla del Rin. La escuela de Tubingia, dirigida por Baur, consagraba a las diversas partes del Antiguo o del Nuevo Testamento su crítica paciente y minuciosa. No se conocían estos trabajos en París. La crítica religiosa parecía resumida para los franceses en el libro de Dupuis, que hacía de Cristo un mito solar, y este libro, antaño leído, participaba del descrédito que había alcanzado a las doctrinas y a los escritores del siglo XVIII. La traducción de Strauss realizada por Littré llamó la atención de algunos librepensadores;[1] pero pasó desapercibida para la mayoría de los adversarios de la Iglesia. En cuanto al clero, se inquietó poco, a pesar de las advertencias de Quinet. El Colegio de Francia, donde profesaban grandes sabios como Burnouf, no abordaba la historia crítica de las religiones. La enseñanza universitaria la dejó completamente de lado; si un alumno de la Escuela Normal de 1848, Edmond About, se hundía en la lectura de Strauss, todos sabían en su entorno que no era por amor a la ciencia, sino por deseo de hacer provisión de argumentos contra sus opositores católicos.[2]

Había, sin embargo, una ciudad francesa donde se estudiaban seriamente estas cuestiones. Estrasburgo era entonces la intermediaria intelectual entre Francia y Alemania; en la facultad de teología protestante, un hombre de gran valor, Edouard Reuss, daba a conocer a sus alumnos los trabajos de la escuela de Tubingia y publicaba el resultado de sus investigaciones personales. Su tranquila imparcialidad dejaba a los estudiantes el cuidado de extraer de esos estudios críticos conclusiones

[1] Patrice Larroque, por ejemplo, acusado por *L'Univers* de ser discípulo de Strauss, hizo en su defensa un gran elogio del escritor alemán (ver Georges Weill, artículo citado).

[2] Sarcey, *Journal de jeunesse*, p. 125. Taine escribía sobre él un poco más tarde: «El placer de azotar a los católicos hizo de él por seis meses un benedictino» (*Correspondance*, I, p. 154).

actuales; muy pronto se atrevieron, y uno de ellos, el pastor Colani, se puso a la cabeza del grupo que fundó en 1850 la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, llamada de forma coloquial la *Revue de Strasbourg*.[3] Encontró a colaboradores de talento: Albert Réville, pastor francés en Holanda, inició en esa publicación sus grandes trabajos sobre historia de las religiones; Edmond Scherer, un pastor de Ginebra, que primero había adoptado la ortodoxia rigurosa de Réveil, perdió la fe y expuso en la revista los motivos de esa evolución. Pero Estrasburgo estaba lejos de París; la *Revue de Strasbourg* siguió siendo un órgano provincial, más o menos desconocido fuera de los medios protestantes.

La ignorancia parisina sorprendió a dos publicistas alsacianos que quisieron remediarla; eran Charles Dollfus y Auguste Nefftzer. Éste, ya lo hemos visto, poseía una cultura de teólogo; Dollfus, atraído enseguida por la filosofía religiosa, había, él también, roto con la ortodoxia. Los dos amaban el Evangelio y se hicieron defensores del «cristianismo progresivo», religión natural que reposaba sobre la imitación de las virtudes practicadas por Jesús; los dos querían que la religión fuera abandonada a la libre elección de los individuos. Fundaron en 1858 la *Revue germanique*, para poner en contacto el espíritu francés y el espíritu alemán, para asegurar a dos pueblos muy diferentes un intercambio beneficioso de ideas y de conocimientos. Francia debía aprender a conocer la literatura, la filosofía, la ciencia de Alemania. Pero los fundadores esperaban al mismo tiempo trabajar por la causa del librepensamiento arruinando la apologética tradicional, sometida a la defensa integral de los textos sagrados. Dollfus mostró la debilidad de los conciliadores que, siguiendo el ejemplo de Bunsen, querían prestar a Jesús las ideas del siglo XIX. «El cristianismo, decía, es hijo

---

3 Colani decía en el prospecto de la revista: «Nosotros no concebimos la teología fuera de una exégesis sinceramente desinteresada, de una perfecta independencia en la crítica de los textos, de los relatos y de las enseñanzas de la Biblia, fuera, en fin, de una dogmática basada, no sobre una autoridad cualquiera, sino sobre una demostración intrínseca.»

del milagro, la doctrina de Sócrates o de Platón nació de la filosofía, que es la negación del milagro.» La conciliación podrá hacerse solamente cuando la noble figura de Cristo haya sido «situada en el marco de la humanidad.»[4] Nefftzer felicitó a Alemania por considerar el cristianismo como una cosa móvil y perfectible: «es el único punto de vista que pone la ciencia en estado de ser a la vez libre y sinceramente religiosa y cristiana.» Francia, al contrario, mantiene la oposición de la ciencia y la fe, porque confunde el cristianismo con una de sus formas y considera esa forma como una institución inmutable, que se debe soportar o condenar.[5]

Los artículos de historia religiosa ocupaban un lugar importante en la *Revue germanique*. Fueron escritos generalmente por protestantes liberales, sobre todo por Michel Nicolas, profesor de la facultad de teología de Montauban. Los lectores aprendieron a distinguir en el Pentateuco la obra de dos narradores diferentes, el Elohista y el Jehovista, cuyos relatos a veces contradictorios fueron más tarde combinados y mezclados en una misma trama. Fueron puestos al corriente de las contradicciones entre los Evangelios y de las controversias concernientes a la autenticidad del Evangelio de San Juan. «Existen investigaciones, escribía Michel Nicolas, a las que el espíritu humano no puede renunciar una vez comenzadas; la crítica bíblica se encuentra precisamente en ese caso. No importa lo que hagamos, partidarios o enemigos, es preciso que ella avance hasta que encuentre una solución definitiva, o hasta que la libertad del espíritu sea una vez más ahogada por una nueva barbarie. No se puede dudar de que más de un sabio dedicado a la crítica de los libros sagrados haya añorado, en las horas

4 «Ese día, continuaba Dollfus, ¿seremos todavía cristianos? ¡Eh! ¿Qué importa? Seremos más que cristianos, seremos hombres… Habrá en esa civilización elementos cristianos que serán un mismo cuerpo con ella para siempre, pero el cristianismo, en tanto que religión estricta y dominadora del género humano en nombre de una autoridad sobrenatural, ese cristianismo, me atrevo a decir, el futuro ya no lo conocerá» (*Revue germanique*, noviembre de 1860).

5 Nefftzer, *Œuvres*, p. 302.

inciertas, el candor de la fe simple e ignorante. ¡Añoranzas superfluas! Ya es tan imposible para él recuperar la fe apacible del carbonero como recobrar los brillantes y bellos años de su juventud.»[6]

La revista, siempre evitando la política pura, no temía dar su opinión sobre cuestiones contemporáneas. Combatía la intolerancia de todos aquellos que eran culpables de ella, católicos o protestantes. Exigía enérgicamente la separación de la Iglesia y el Estado.[7] Un público selecto la seguía, Renan y Taine la apoyaban; pero los abonados eran demasiado poco numerosos para asegurarle una existencia perdurable, y Nefftzer se vio muy pronto tan absorbido por la dirección de *Temps* que debió descargarse de cualquier otra labor. La *Revue germanique* desapareció en 1865, no sin haber contribuido a la educación filosófica y científica de la élite francesa.

Nefftzer y Dollfus recomendaban a la vez crítica y respeto hacia el cristianismo: pero, como constataron, el carácter francés es tal que la crítica bíblica proveyó a varios escritores de un arma de guerra contra la religión fundamentada en las Escrituras.[8] Tal fue el caso de Patrice Larroque. Este filósofo militante, privado de sus funciones universitarias por Falloux, se consagró desde entonces a la historia religiosa; quería combatir, aplastar el cristianismo, para llamar después a los hombres de buena voluntad a fundar una religión racional. La *Revue de Paris* publicó en 1856 un primer extracto de sus trabajos; mostraba en ellos, a través de textos cuidadosamente reunidos, que las Escrituras, los papas, los concilios no habían trabajado jamás a favor de la destrucción de la antigua esclavitud, y que la Iglesia no había impedido a los pueblos cristianos crear en América la

---

6 Mayo de 1858.

7 «El Estado, decía Dollfus, no tiene más que un papel, el de la no intervención... La separación absoluta de los cultos y del Estado es el único camino que nos conducirá fuera del laberinto» (15 de abril de 1861).

8 Nefftzer constataba, a propósito de Schleiermacher, lo difícil que es para un francés comprender «que una completa libertad filosófica y la audacia menos contenida del espíritu se puedan aliar naturalmente con el sentimiento religioso más profundo y eficaz» (*Revue germanique*, mayo de 1859).

esclavitud moderna.[9] En 1859, Larroque publicó la gran obra que le ocupaba desde hacía largos años, el *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*. Hablando con desprecio de la risa volteriana, abordaba la cuestión con gravedad, como un hombre que acaba de culminar una obra necesaria para la vida moral de sus contemporáneos.[10] La primera parte estudia uno a uno los dogmas fundamentales del cristianismo y prueba que cada uno de ellos choca con la razón, a veces de la manera más escandalosa.[11] La moral de esta religión tampoco vale más, porque contradice la idea humana de la justicia. La segunda parte de la obra está consagrada al examen de las Escrituras. Larroque había aprendido hebreo para leer la Biblia; por todas partes señala errores groseros, como el relato de la creación y del diluvio, o inmoralidades escandalosas, como la historia de Abraham entregando a su mujer al Faraón a cambio de dinero, la de las hijas de Lot, y otras narraciones del mismo género. El Evangelio contiene menos groserías, pero las ideas morales en él son extrañas, y sin cesar nos detienen las contradicciones entre los cuatro evangelistas. El despiadado crítico llega a concluir que de los dos Testamentos no quedaría nada si un respeto tradicional, mantenido por la educación y por los esfuerzos de los clérigos, no impidiera a los lectores ver lo que en ellos se encuentra realmente. El libro de Larroque nos muestra la crítica bíblica practicada por un francés que sigue

---

9 *Revue de Paris*, diciembre de 1856 y junio de 1857. Estos artículos aparecieron seguidamente en un volumen.

10 Recordando que él había sido educado por la más piadosa de las madres, añadía: «Si debemos, después de pasar de esta vida a una vida superior, saber alguna cosa acerca de lo que continúa ocurriendo sobre este globo, estoy convencido de que, desde la morada actual de su inmortalidad, esta madre venerada sonríe antes mis esfuerzos» (I, p. 26).

11 Tal es el dogma de la presencia real. «¡Que un hombre, que millones de hombres puedan a la vez, no sólo comer y beber todo el cuerpo y la sangre de Jesucristo, sino comer y beber a Dios, que se encuentra así y a la vez en una infinidad de estómagos diferentes, y sin multiplicarse para ello! Cuando se admiten cosas semejantes, ¿se retrocederá ante cualquier cosa? ¿se tendrá buen ánimo para reír, por ejemplo, del Dalai Lama y de sus adoradores?» (I, p. 241).

ignorando los estudios alemanes, que utiliza con negligencia la noción del «devenir», y que juzga las Escrituras a la luz de la razón razonante.[12]

Era Renan quien iba a dar a conocer a Francia entera los descubrimientos y las conclusiones de la crítica religiosa. El joven seminarista había roto en 1845 con una religión que su inteligencia no admitía ya como verdadera. Poco después, sus *Cahiers de jeunesse* nos lo muestran lleno de admiración por la ciencia alemana, lleno de antipatía por los teólogos y de desprecio por su mala fe; pero al mismo tiempo admira a Jesús y guarda simpatía por las ideas religiosas, siempre que éstas no sean impuestas por la fuerza. Encontramos así desde 1846 los dos caracteres que se asociarán siempre en sus obras. La revolución de 1848 estuvo a punto de hacer de él, ya lo hemos visto, un polemista enérgico y rudo, amigo tanto de la democracia como del librepensamiento; pero el viaje a Italia apaciguó esa violencia, y el 2 de diciembre le hizo sentir repugnancia por la política. Se convirtió en el que sería el resto de su vida, un historiador escrupuloso, erudito, racionalista, preocupado por la verdad científica y, al mismo tiempo, un artista prendado de la belleza contenida en las viejas leyendas y respetuoso de las tradiciones legadas por el pasado. Imposible encontrar en él la menor hipocresía; no hay más que escucharle explicar por qué no polemiza: «La cuestión fundamental sobre la que debe girar la discusión religiosa, es decir, la cuestión del hecho de la revelación y de lo sobrenatural, no la toco jamás; no porque esta cuestión no sea resuelta por mí con una certeza absoluta, sino porque el debate sobre una cuestión así no es científico, o, para decirlo mejor, porque la ciencia independiente la supone resuelta previamente.» Y

---

12 La obra fue requisada y a punto estuvo de ser perseguida; pero el momento en el que apareció, después de la guerra de Italia, era favorable a las audacias del espíritu laico, y Larroque escapó a las penas que, el año anterior, habían caído sobre Vacherot y Proudhon. El libro fue leído, puesto que en 1864 llegó a una tercera edición. Es preciso completarlo con la lectura de numerosas cartas polémicas, reunidas más tarde en el último libro de Larroque, *Religion et politique* (1878).

el escritor añade, no sin desdén: «Para esa polémica, cuya necesidad yo estoy lejos de contestar, pero que no se halla ni entre mis gustos ni entre mis aptitudes, basta con Voltaire. No se puede ser a la vez buen controversista y buen historiador. Voltaire, tan débil como erudito, Voltaire que nos parece tan desprovisto del sentimiento de la antigüedad, a nosotros que estamos iniciados en un método mejor, Voltaire resulta veinte veces victorioso sobre adversarios todavía más carentes de crítica de lo que lo estaba él mismo!»[13]

Renan explica a continuación su deseo de ver subsistir la religión, pero él entiende ésta a su manera: «El hombre que se toma la vida en serio y emplea su actividad en la persecución de un fin generoso, he ahí el hombre religioso; el hombre frívolo, superficial, sin moralidad elevada, he ahí el impío.» Sin embargo hay algo más en esa palabra: el estudio independiente de las religiones nos conduce a un resultado consolador. «Ese resultado es que la religión, siendo una parte integrante de la naturaleza humana, es cierta en su esencia, y que por encima de las formas particulares del culto, necesariamente manchadas con los mismos defectos que las épocas y los países a los que pertenecen, existe *la religión*, signo evidente de un destino superior en el hombre.» Esta constatación nos lleva a la fe, a esa fe que, para conservar el ideal, no necesita creer en lo sobrenatural.[14]

La religión así entendida se confunde casi por entero con la moral. Es lo que Renan deja oír claramente en su prefacio a los *Essais de morale et de critique*. «La religión, en nuestros días, dice, no se puede separar ya de la delicadeza del alma y de la cultura del espíritu. He creído servirla tratando de transportarla a la región de lo inatacable, más allá de dogmas particulares y de creencias sobrenaturales.» Sin duda se puede temer arruinar la moralidad al tocar los símbolos religiosos; pero seguramente ésta se ve más comprometida si cabe por la ausencia de espíritu crítico. «La extinción del espíritu crítico lleva necesariamente

---

13 *Études d'histoire religieuse*, prefacio.

14 *Ibíd.*

a la estupidez o a la frivolidad, que marcan el fin de toda moralidad seria, y traen peores males a una nación que el libre examen con sus consecuencias legítimas o supuestas.»

La cortesía de las fórmulas no resta nada a la energía con la que Renan combatía las teorías que le parecían falsas o peligrosas. Los republicanos se indignaban al verle declarar que había perdido sus prejuicios acerca de la Revolución, que el triunfo de 1789 sería el de la debilidad y la mediocridad. Los liberales prendados de Channing se entristecían leyendo su juicio, tan duro como el de Proudhon, sobre el filósofo americano. Los católicos, sobre todo, se exasperaban por el fino desdén con que el audaz escritor declaraba la religión útil para el pueblo,[15] o bien aseguraba su estima a los polemistas creyentes a los que no quería responder.[16] En cuanto a los críticos independientes, a los ilustrados, estaban sorprendidos, inquietos, encantados por esa mezcla de audacia y de respeto hacia la tradición. El hombre que le había abierto *Le Journal des débats*, Silvestre de Sacy, estaba orgulloso de ese colaborador tan diferente a un discípulo de Port-Royal. Laboulaye admiraba los trabajos de Renan sobre las lenguas semíticas, y decía en 1856: «Por las cuestiones que trata, no menos que por la superioridad de sus puntos de vista, por el ardor de su espíritu y la vivacidad de su estilo, el señor Renan me parece uno de los hombres cuyas ideas tendrán una mayor influencia en el futuro.» Pero al mismo tiempo le invitaba a la prudencia, y le recordaba que la crítica bíblica, que toca la fe de millones de hombres, debe ser discreta.[17] Edmond Scherer, menos tímido, saludaba

---

[15] «La talla intelectual será siempre patrimonio de un reducido número de personas; siempre que éstos puedan desenvolverse en libertad, se preocuparán poco de cómo los demás acomoden la idea de Dios a sí mismos» (*Études d'histoire religieuse*, prefacio).

[16] «La religión hace suficiente bien en el mundo para que se le puedan pasar por alto algunas ideas estrechas y un poco de mal estilo» (*Essais de morale et de critique*, prefacio).

[17] «Me gustaría que tuviera un poco de la moderación, de la reserva, yo diría casi de la timidez que mostraba el señor Burnouf en investigaciones similares» (*La liberté religieuse*, pp. 292 y 305).

al hombre que, todavía joven, había ocupado un lugar entre los maestros.[18]

Siempre llevando adelante sus trabajos como orientalista, y sus artículos a propósito de cuestiones actuales, Renan preparaba sin pausa la gran obra a la que, desde 1848, había resuelto dedicar su existencia. Una misión en Siria le permitió ver el país donde había nacido el cristianismo. Designado a la cátedra de hebreo del Colegio de Francia, dio en 1862 la conferencia inaugural que encerraba esta frase a propósito de Jesús: «Un hombre incomparable, tan grande que, aunque aquí todo debe ser juzgado desde el punto de vista de la ciencia positiva, no querría contradecir a aquellos que, conmocionados por el carácter excepcional de su obra, le llaman Dios.» El ruido hecho por la audiencia, la emoción causada por esa franqueza decidieron al gobierno a suspender el curso. Un año más tarde fue publicada la *Vie de Jésus*. No es este el lugar para analizar tan famoso libro; basta con recordar su carácter. El autor se inspiró en las largas investigaciones realizadas por la crítica alemana, utilizó y recomendó los trabajos de Reuss, de Michel Nicolas, de Réville; pero su libro, preparado por un erudito, estaba escrito por un artista. Supliendo con hipótesis las lagunas de los documentos, hacía de su héroe una personalidad viva; este libro de ciencia debía tener para los lectores vulgares el atractivo de una novela. Renan lo había querido así, a pesar de los consejos de algunos amigos que le exhortaban a redactar un simple estudio crítico;[19] si la obra mostraba su flanco más débil a las objeciones de los especialistas, forzaba la atención del público francés, que no se acerca más que a los libros interesantes y bien escritos.

---

[18] «Filólogo instruido, historiador lleno de sagacidad, publicista remarcable, el señor Renan es, de la nueva generación, la que, entiendo, aparece en escena hacia 1850, el escritor que más promete, y que, hasta ahora, mejor ha mantenido sus promesas» (artículo de 1859 en *Mélanges de critique religieuse*, p. 522).

[19] Ver su conversación con Taine y Berthelot, en *Correspondance* de Taine, II, p. 242.

La *Vie de Jésus* apasionó igualmente a creyentes y a librepensadores. Muchos escritores católicos lo refutaron, pero ignoraban la crítica bíblica como para hallarse en condiciones de discutir sus conclusiones con competencia; la mayoría prefirió abundar en la parte dejada a la hipótesis y concluir con desdén que el nuevo Arius no había escrito más que una novela pueril.[20] Los críticos protestantes, como Edmond de Pressensé, opusieron refutaciones más serias. En cuanto a los defensores del librepensamiento, se dividieron. La *Revue germanique*, entusiasmada al ver, en conformidad con su programa, el pensamiento alemán colocado a la puerta del público francés, alabó varias veces la obra. Albert Réville publicó en la revista un estudio profundo que, a modo de crítica, defendía a Renan contra sus adversarios.[21] Cuando Patrice Larroque, siempre tajante y radical, reprochó al brillante escritor una simpatía excesiva por las leyendas evangélicas, un empleo demasiado frecuente del cuarto Evangelio, y sobre todo un desabrimiento inútil, una «perfumería asfixiante», Albert Réville respondió con un panfleto que justificaba a Renan y defendía los derechos del artista.[22]

La burguesía ilustrada, que leía la *Revue des Deux-Mondes*, fue informada por un universitario apartado de las ideas religiosas, Ernest Havet. «La imposibilidad y la nada esencial del milagro, escribía, la indefectibilidad de las leyes naturales, la naturaleza siempre parecida a sí misma en el mundo moral tanto como en el mundo físico, el nacimiento del cristianismo

---

[20] Un clérigo al corriente de los estudios alemanes, el futuro cardenal Meignan, había, desde 1859, advertido a sus correligionarios acerca de los progresos alcanzados por la crítica bíblica, de la necesidad de responder a ellos mediante trabajos de profundización (*Ver Georges Weill, Histoire du catholicisme libéral*, p. 157). Se encontrará una lista de publicaciones suscitadas por la *Vie de Jésus* en un apéndice del libro de Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Drede*.

[21] 1 de diciembre de 1863. Nefftzer había hecho ya el elogio del libro (1 de septiembre de 1863).

[22] Ver Larroque, *Opinión des déistes nationalistes sur la Vie de Jésus, selon M. Renan*, 1863; Réville, *La Vie de Jésus de M. Renan*, 1864.

y la aparición de Jesús, puros fenómenos históricos, magníficos fenómenos de buena hora, pero fenómenos como los otros, y cuyo estudio debe hacerse siguiendo los mismos procedimientos que en cualquier otro estudio, he ahí el sólido fondo sobre el que está construido el libro. Mi examen se apoya sobre los mismos principios, y he debido proclamarlos desde el principio, sin esfuerzo y tranquilamente, como cosas muy simples, pero no sin orgullo y sin alegría, puesto que se puede calcular el precio que ha costado conquistarlos.» Después de este grito de triunfo, Havet mostró las cualidades serias del libro, reprochando al autor que renunciara a veces voluntariamente a continuar hasta el fondo de su propia crítica.[23] Edmond Scherer se mostró más entusiasta todavía: Voltaire y Strauss, dice, son todavía teólogos, absorbidos por la polémica; Renan es el primero que se ha elevado lo bastante alto como para alcanzar la libre visión histórica de las cosas. Un libro así todavía no se había escrito: «han hecho falta dos cosas para que fuera posible, el siglo XIX y Francia.»[24]

Renan había dejado pasar los ataques, las amenazas, las injurias, sin responder a ellas. Dos años más tarde continuó su historia con el volumen sobre los Apóstoles. Esta vez la hipótesis ocupaba menos espacio, el libro era menos inesperado; también, al tiempo que obtenía un gran éxito, provocó un escándalo menor. Sin embargo, el prefacio mantenía enérgicamente sus opiniones sobre el milagro y ridiculizaba a los paladines de lo sobrenatural: «Cuando hay un medio tan simple de probarlo, ¿por qué no servirse de él a la luz del día? ¡Un milagro en París, delante de sabios competentes, pondría fin a tantas dudas! Pero, he ahí que esto no ocurre jamás. Nunca ha

---

23 *Revue des Deux Mondes*, 1 de agosto de 1863. El artículo causó escándalo entre los abonados, al punto que la *Revue* debió adoptar una actitud menos radical.

24 Scherer, *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 69. En otro artículo, escrito tres meses más tarde, Scherer enumera las injurias acumuladas contra el autor, y muestra una vez más la novedad de la obra que «ha hecho pasar la vida de Jesús del dominio de la controversia al de la narración, del terreno de la teología al de la historia» (*ibíd.*, p. 131).

ocurrido un milagro ante un público al que haría falta convertir, quiero decir, delante de incrédulos. La condición para un milagro es la credulidad del testigo.» Hablaba con delicadeza altanera de las violencias proferidas contra él.[25] Su decisión de evitar las polémicas inútiles siguió siendo firme; nada le parecía más deseable que el mantenimiento de la sociedad actual, donde la ortodoxia, el racionalismo, el arte, la moral, tienen cada uno su parte y deben sostenerse mutuamente.

No era sólo la historia religiosa la que proporcionaba a los críticos la ocasión de revisar las afirmaciones de la Iglesia. La historia del pensamiento griego, estudiada con más cuidado que antaño, permitió reencontrar entre los paganos las grandes verdades morales por las que la opinión común rendía homenaje al Evangelio. Jacques Denis, un universitario de espíritu muy libre, había escrito una memoria, laureada por el Instituto en 1853, acerca de la moral griega; de ahí salió un bello libro, la *Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité*: «El hombre es uno, aunque cambia sin cesar, decía el autor en su prefacio; la vida moral de la humanidad es una, sea como sea en un movimiento perpetuo.» Gracias a la filosofía, ese movimiento se convierte en un progreso continuo, justificando el verso tomado como lema de la obra: *Et quasi cursores vital lampada tradunt*. La obra no pasó desapercibida; más de un gran escritor parisino felicitó al modesto universitario de provincia que había defendido tan bien la moral de los antiguos.[26]

Jacques Denis explicaba al principio por qué había dejado de lado la influencia de la filosofía antigua sobre la moral cristiana. «Aunque yo no espero nada y temo pocas cosas, decía, no me siento en una posición lo bastante libre para tocar te-

---

[25] «A menudo, viendo tanta ingenuidad, una seguridad tan piadosa, una cólera emanando tan francamente de almas tan bellas y tan buenas, he dicho como Jan Hus a la vista de una vieja mujer que sudaba para acercar una gavilla a su brasero: *O sancta simplicitas!*» Cf. el prefacio de la 13ª edición de la *Vie de Jésus*.

[26] Ver la nota de Paul Janet sobre él en el *Annuaire de l'École normale supérieure*, 1898. Mal visto por el gobierno, la publicación de su libro le degradó, una vez más, del liceo de Estrasburgo al de Pau.

mas semejantes.»[27] La obra que no había podido componer fue muy pronto escrita por Havet. Admirador apasionado del helenismo, mostró cómo la literatura y la moral de los griegos preparó, inspiró todo lo que hay de bueno en el Evangelio y en el cristianismo. *Natura non facit saltus*; este axioma que Sainte-Beuve le había aconsejado tomar como lema de su libro indica su espíritu y su tendencia. Este libro de ciencia fue acompañado de un prefacio belicoso donde el escritor protestaba contra las frases convenidas sobre la revolución moral operada por Jesús, contra la debilidad intelectual de la gente «bien», y citaba en apoyo de su tesis la opinión de un gran número de publicistas independientes.[28]

Las ciencias naturales no eran, como las ciencias filológicas, importaciones venidas de Alemania.; Francia había producido desde hacía tiempo una serie de grandes naturalistas. Pero la generación romántica había desatendido los trabajos de Geoffroy Saint-Hilaire y había prestado una atención mediocre a los comienzos de la geología. Los hombres del Segundo Imperio, por el contrario, siguieron con un interés apasionado los descubrimientos de Boucher de Perthes y las teorías de Darwin.

La figura de Boucher de Perthes es interesante. Este provinciano, fijo en su residencia de Abbeville, había desempeñado concienzudamente hasta 1852 las funciones de director de aduanas; allí llevaba una vida de aficionado rico, inteligente, con curiosidad por todas las cosas, muy atento a la política francesa, pregonando la teoría económica del librecambio en una época en la que ésta todavía causaba escándalo. Este aficionado poseía un espíritu genial, con una voluntad firme que le

[27] *Histoire des idées morales*, prefacio.

[28] *Le Christianisme et ses origines*, prefacio. Este prefacio, escrito antes de la guerra de 1870, fue publicado sin cambios al año siguiente. «El doble crimen del cristianismo, dice Havet, ha sido poner la guerra, de una parte, en el interior mismo del hombre, a través de la violencia ejercida sobre la naturaleza; de otra parte, en la sociedad humana, entre los elegidos y los rechazados. La primera de esas culpas es también la de la moral platónica y estoica; la segunda es más particularmente la de la Iglesia.»

permitía luchar por sus ideas sin dejarse jamás desalentar por las refutaciones, las caricaturizaciones o, lo que era más grave, por el silencio de las autoridades científicas. Fue así como se convirtió en el creador de la ciencia prehistórica. Interesado en ella desde su juventud, en 1838 presentó a los naturalistas parisinos las primeras hachas antediluvianas descubiertas por él. Brongniart, y después, Jean-Baptiste Dumas, se afiliaron a sus ideas, sin osar decirlo bien alto; los otros sabios permanecieron indiferentes hasta el año glorioso, el año 1859. En esa fecha, los principales geólogos de Inglaterra visitaron Abbeville para verificar sus afirmaciones y se declararon convencidos; a continuación Gaudry, tras hacer el mismo viaje, leyó en la Academia de Ciencias, el 3 de octubre de 1859, un informe que convenció a los indecisos. Boucher de Perthes no se daba aún por satisfecho: después de los instrumentos del hombre fósil, era al hombre en sí a quien quería encontrar; en 1863 fue descubierta la mandíbula de Moulin-Quignon, y esta vez la Academia de Ciencias registró la nueva conquista de inmediato.

Boucher de Perthes no extraía de sus trabajos conclusiones irreligiosas. El papel político del clero le disgustaba, y los progresos de las congregaciones católicas le parecían inquietantes;[29] pero no le complacían las discusiones que podían hacer que el culto establecido se tambaleara. Él mismo creía en Dios, en un Dios que no ha creado la forma del mundo ni los cuerpos que se encuentran en él; la religión le parecía un bien para la conciencia.[30] Este gran trabajador amaba la ciencia y rehuía la polémica religiosa.[31] Pero sus lectores fueron menos discretos: si el hombre se remontaba al comienzo de la época cuaternaria, si su historia primitiva se había desarrollado sobre la tierra durante largos siglos, qué se hacía con las fechas fija-

---

[29] Boucher de Perthes, *Sous dix rois*, VI, 128, 167, 436; VIII, 436 *et passim*.
[30] *Id., De la création*, 1841.
[31] Ver su discurso en la *Societé impériale d'émulation*, el 7 de junio de 1860.

das por los teólogos para la creación del mundo, 4963 o 4004 antes de Jesucristo? La cuestión iba a ser planteada a menudo por todos aquellos que buscaban en la ciencia armas contra la Iglesia.

Por la misma época, el evolucionismo, expuesto por Lamarck, defendido por Geoffroy Saint-Hilaire en una famosa polémica con Cuvier, reapareció en Francia con Darwin. Fue una mujer, Clémence Royer, la que presentó al público francés la traducción de *L'Origine des espèces*. Nacida en una familia bretona, católica y realista, había roto pronto con su medio y había rechazado las ideas religiosas. Le pareció que el sistema de Darwin proporcionaba una refutación decisiva del dogma cristiano; fue así como la obra del grave y apacible sabio inglés, adversario de las controversias irritantes, apareció precedida de un fogoso prefacio de la traductora. «Sí, decía en su comienzo, creo en la revelación, pero en una revelación permanente del hombre a sí mismo y a través de sí mismo, una revelación racional que no es la resultante de los progresos de la ciencia y de la conciencia contemporánea, una revelación siempre parcial y relativa que se efectúa mediante la adquisición de verdades nuevas y, más aún, con la eliminación de antiguos errores.» Hubo así una bella época de descubrimientos y de progreso antes de Jesús, que supo expresar bien los preceptos morales conocidos desde hacía tiempo.[32] La doctrina se transformó muy pronto y se convirtió en el catolicismo, religión sabia que durante mil años iba a aglutinar los principios de la filosofía antigua en sus dogmas inmutables. El despertar data del siglo XVI; por fin llegó la era de la Enciclopedia, el siglo revelador por excelencia. El trabajo científico desarrollado desde entonces acaba de resolver la cuestión del origen de

---

[32] «El profeta galileo vino a mezclar con muchas ensoñaciones orientales algunos preceptos morales que otros llevaban enseñando desde hacía mucho, por lo menos en lo que encierran de incontestablemente cierto, justo y bueno, y que él tuvo solamente el mérito de expresar bajo una forma original, simbólica y popular, a la que su elocuencia persuasiva dió un poder de atracción irresistible.»

las especies. Estamos en presencia de dos soluciones: bien los seres vivos derivan unos de otros, bien cada forma específica ha sido creada por voluntad divina. La segunda solución es la de Platón, la de la Biblia, la del realismo; la primera, la de los nominalistas, ha sido demostrada ahora por Darwin. Así, el sistema nominalista justifica el individualismo y el progreso humano a través de la libertad; el sistema realista exige una autoridad poderosa, una organización que reposa sobre el socialismo y la inmovilidad. He ahí por qué la ortodoxia cristiana se ha rebelado contra Darwin.[33] La teoría de éste entraña profundas consecuencias morales, porque condena a la vez la igualdad absoluta y las castas cerradas. «La doctrina del señor Darwin es la revelación racional del progreso, posándose en su antagonismo lógico con la revelación irracional de la caída.» Hace falta elegir: «para mí, concluye Clémence Royer, la elección está hecha; yo creo en el progreso.»

La mujer ardiente y batalladora que presentaba así a Darwin al público francés recordaba que la nueva doctrina ya había originado en Inglaterra y Alemania serias controversias; invitó a los amigos de la ciencia a defenderla enérgicamente contra el clero de Francia.[34] Pero los teólogos protestantes, acostumbrados a leer y a comentar la Biblia, se estremecieron quizás más que los teólogos católicos. Éstos, no obstante, combatieron el darwinismo, viendo que eran los adversarios de la Iglesia los que le daban una buena acogida; pero pronto algunos sabios franceses comenzaron a aliarse con él, mientras que ciertos católicos se aplicaban a demostrar que las nuevas

33 «En efecto, los teólogos lo sienten bien y lo han sentido siempre: para que la humanidad haya pecado en Adán, hace falta que sea una entidad colectiva; para ser redimida por los méritos de uno solo, como por haber sido maldecida por la falta de uno solo, es preciso que tenga, a parte de la vida individual de cada ser, una vida específica, de alguna manera sustancial, bien definida y exactamente limitada, sin unión genealógica con ninguna especie precedente.»

34 «En el último siglo, decía, el único y verdadero gran siglo, se guerreaba así de bravamente, sin compasión para con el error, sin pactar con las debilidades humanas» (prólogo de la 2ª edición).

teorías comportaban una interpretación conciliable con las creencias religiosas.

Los maestros de la ciencia evitaban además, en la medida de lo posible, mezclarse con las polémicas filosóficas o religiosas. A veces eran arrastrados a ellas contra su voluntad. Así, el debate sobre la generación espontánea, en los años 1864 y 1865, enlazaba mediante un hilo muy frágil con las discusiones sobre el Génesis; ¿no había combatido Voltaire con fuerza de espíritu la hipótesis a la cual Pascal oponía sus experiencias? A pesar de ello, la prensa lo hizo tan bien que Pouchet apareció como el defensor del librepensamiento, y Pasteur como el de la Iglesia, cuando el gran químico buscaba únicamente la vedad científica.[35] Claude Bernard opuso una resistencia invencible a los esfuerzos de todos aquellos que querían arrastrarle fuera de su dominio: «Los sistemas no están en la naturaleza, escribía, sino solamente en el espíritu de los hombres.[36] Para el fisiólogo investigador no habría ni espiritualismo ni materialismo... Las causas primeras no son del dominio científico, y siempre se nos escaparán.»[37]

* * *

El amor por la ciencia, la confianza en sus métodos, la admiración por sus progresos caracterizan a los hombres del Segundo Imperio, y ello debía tener efecto sobre su filosofía. Pero esta nueva filosofía encontró la oposición de la filosofía clásica, dueña y señora de la enseñanza, es decir, la filosofía ecléctica. Cuando Duruy sustituyó la clase de «lógica» por el programa completo de filosofía tal como se enseñaba hasta 1851, fueron la psicología y la metafísica de Victor Cousin las que retomaron su lugar en las lecciones de los profesores. Cousin había preconizado, en la época de su omnipotencia,

---

35 Ver la campaña organizada contra Pasteur por Victor Meunier en *L'Opinion nationale*.

36 *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 387.

37 *Ibíd.*, p. 113.

el acuerdo entre la filosofía y la religión; persiguió la misma alianza cuando el Imperio le hubo arrebatado su autoridad universitaria. Él mismo daba ejemplo en las nuevas ediciones de sus obras, corrigiendo, suprimiendo, dulcificando siempre. Al mismo tiempo emprendía complicadas negociaciones con Roma, ofreciendo concesiones, rechazando la sumisión. Los católicos intransigentes se esforzaron en obtener una condena formal de sus escritos; Pío IX, más indulgente, terminó por decidir el aplazamiento indefinido de la sentencia del Índice.[38] El agradecido filósofo se sentó al lado del arzobispo de París al pie de la cátedra de Notre-Dame durante las conferencias del padre Hyacinthe.[39]

Igual que él, Guizot continuaba afirmando que la sociedad moderna necesita el cristianismo. La revolución de 1848, el advenimiento de la democracia que él detestaba, una mayor atención prestada a los asuntos religiosos desde que había abandonado la política, acentuaban en él una convicción que se remontaba a las primeras épocas de su vida. Pero este apologista de la fe cristiana era partidario de los principios de 1789. Los derechos y la dignidad del individuo, afirmados por la Revolución, ¿no se encuentran ya en el Evangelio? preguntaba Guizot; la frase de San Pedro, «vale más obedecer a Dios que a los hombres», ¿no justifica la resistencia a la opresión? En cuanto a la ciencia, no podría oponerse a la religión, porque no se encuentran en el mismo dominio. La conciliación con el presente sigue siendo, evidentemente, más fácil para las

38 Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*, II, p. 64 y siguientes.

39 Esta mezcla de política y de convicción aparece en el lenguaje que empleaba Cousin, poco antes de su muerte, con su amigo Dubois: «Sí, amigo mío, el Dios de Sócrates y de Platón, Jesús, pero sólo Jesús. Es preciso que se sepa, y si yo estoy aquí, vendrán a mi cabecera, el arzobispo de París, por ejemplo, que me quiere bien; le contaré mi problema, como ya se lo he contado a usted, y él hará tal cual comprenda, y comprenderá bien, como hombre cabal, estoy seguro de ello» (Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 98). Decía por la misma época a su alumno Waddington: «¿Sabe usted cuánto horror he tenido siempre al radicalismo en política y en filosofía? ¿Cómo no iba yo a combatirlo en el dominio de la religión?» (*ibíd.*, p. 242).

iglesias protestantes; pero el catolicismo ha debido aprender, a través de la experiencia de estos últimos cincuenta años, cuánto gana manteniéndose alejado de la política. El catolicismo y el protestantismo son llamados, si no a fusionarse, al menos a aliarse en interés de la sociedad.[40]

Estas ideas de conciliación, queridas a los dos maestros de la burguesía orleanista, encontraron el apoyo de la mayoría de sus alumnos. Damiron y Saisset las sostuvieron con sincera convicción en sus lecciones de la Sorbona y dieron testimonio de una simpatía cada vez más marcada por el cristianismo. Jules Simon difería de ellos en sus opiniones políticas, pero no en su fe filosófica. Otro filósofo involucrado en la política, amigo íntimo de Cousin, republicano de antiguo como Jules Simon, Barthélemy Saint-Hilaire, insistía en la coexistencia necesaria entre la fe y la razón, en la simpatía que debe unir la filosofía espiritualista y el cristianismo.[41] La misma simpatía por la religión cristiana había entre los espiritualistas liberados de la influencia de Cousin, como Ravaisson y Lachelier. Un discípulo independiente de la escuela ecléctica, Rémusat, tenía un lenguaje parecido; le gustaba citar a los católicos tolerantes, un Maret, un Gratry, y no escondía su inclinación por las teorías del justo medio.[42] Pero su franqueza le hacía reconocer que el eclecticismo había querido conciliar demasiado lo irreconciliable: «Alumnos de sabios modestos de Escocia, estamos todos inclinados a tomar demasiado en cuenta las dificultades y a pasar por encima de ciertas contradicciones que la práctica puede tolerar, pero no la ciencia.»[43] Esa misma libertad de espíritu permitía

[40] Ver *L'Église et la societé chrétienne* (1861) y las *Méditations* (1866). El *Syllabus* le irritó, sin hacerle perder el coraje.

[41] Ver en su libro *Mahomet et le Coran* el prefacio titulado «*Des devoirs mutuels de la philosophie et de la religión*».

[42] Aplaudió los esfuerzos de aquellos que «huyendo de las doctrinas exclusivas, absolutas, trabajan para hacer posible la armonía de los principios y de las creencias que ennoblecen o consuelan a la humanidad» (*Philosophie religieuse*, p. 98).

[43] *Ibíd.*, p. 174.

a Rémusat protestar contra la injusticia de sus amigos hacia los pensadores del siglo anterior.[44]

Si el propio Rémusat criticaba la prudencia excesiva de la filosofía ecléctica, las concesiones de Cousin al clero, las correcciones continuas hechas a sus libros sorprendían e irritaban a aquellos que no pertenecían a la escuela. Un prelado intransigente, Pie, las ponía de relieve con desdén.[45] Un liberal moderado, Laboulaye, se quejaba de que la filosofía no osara abordar los temas tratados por la religión.[46] Los anticlericales como Guéroult denunciaban el vergonzoso retroceso de la filosofía universitaria.[47] Pero fueron sobre todo los apóstoles de la ciencia, los maestros de la nueva juventud, Renan y Taine, quienes se encargaron de la ejecución.

Renan consagró a la filosofía uno de esos artículos elogiosos y corteses de los que el desprecio emanaba de forma tanto más severa. Cousin, dice, es antes que nada un gran orador: «Todas

---

[44] En el siglo XVIII, dice, «a la filosofía le falta a menudo grandeza, y el espíritu humano no se ha sentido jamás tan grande. La doctrina no tiene altura y los designios son sublimes... La sociedad formada por esos maestros tan desprestigiados hoy ha producido la noble generación de la cual hemos visto extinguirse los últimos restos. ¿Dónde están los semejantes en generosidad, en independencia, en desinterés, en coraje, de los discípulos de una escuela tan ultrajada?» (*Politique libérale*, páginas 80 y 101).

[45] «Es bastante sorprendente que no se pueda razonar a partir de una edición cualquiera de obras filosóficas de ciertos hombres ilustres, sin deber preguntarse previamente si desde el año anterior no habrán cambiado de opinión, si no habrán enunciado una nueva doctrina, o retomado una doctrina antigua que habían abandonado» (*Œuvres de Mgr l'évêque de Poitiers*, III, p. 252).

[46] «Jamás una conciencia delicada aceptaría esta política, dictada sin duda por motivos honorables, pero que huele a mentira e hipocresía. Si el cristianismo es falso, atáquenlo francamente, es un deber; si el cristianismo es verdadero, háganle su lugar en la ciencia y en la vida» (*La liberté religieuse*, prefacio). El severo y clarividente amigo de Cousin, Dubois, escribió también en sus notas: «El señor Cousin borra con el mayor de los cuidados todas sus severidades contra la filosofía escocesa, todas sus aspiraciones en lo que respecta a los grandes problemas ontológicos, comunes a las religiones y a la filosofía» (*Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 93).

[47] Guéroult, *Études*, p. 54 y siguientes.

las doctrinas no son igualmente elocuentes, y creo que más de una vez el señor Cousin ha debido dejarse arrastrar por ciertas opiniones, tanto por la consideración hacia los bellos desarrollos a los cuales ellas se prestaban como por las demostraciones puramente científicas.» Cousin es también un político, convencido como Royer-Collard de que cada gobierno tiene su filosofía: «¿es que cada gobierno tiene su química, su física y su astronomía? ¿es que cada gobierno tiene su filosofía?» Esta política es particularmente peligrosa cuando quiere regular las relaciones de la ciencia con la religión. «Es una posición difícil la de católico a pesar de la Iglesia»; es la que ha tomado el jefe del eclecticismo.[48]

Taine había entrado en la Escuela Normal en 1848, ya apartado de las ideas religiosas, imbuido de espinozismo, lleno de respeto, de pasión por esa verdad racional y científica de la cual hablaba a sus jóvenes amigos con el tono de un apóstol. Ya profesor, tuvo que soportar dos persecuciones, la del clero, la de la filosofía oficial. La primera se disimuló bajo formas educadas. En Nevers, el capellán le advirtió que debía señalar a aquellos de sus alumnos que dieran muestras de irreligiosidad;[49] el rector, un amable clérigo universitario, le aconsejó prudencia;[50] él se vio obligado a asistir a misa.[51] En Poitiers, se le prohibió dejar leer a uno de sus alumnos las *Provinciales*: se le ordenó hacer al comienzo de la clase la oración en latín, que él sin embargo abreviaba hasta la mitad.[52] La segunda persecución fue mucho más penosa para él: obligado, para ser admitido en el doctorado, a renunciar a sus estudios sobre las sensaciones y a elegir para su tesis un tema literario inofensivo, se consolaba leyendo a Hegel y completando sus estudios científicos. Al final

[48] *Essais de morale et de critique*. Renan ve en Cousin al representante de su época: «La idea de una ciencia independiente, superior o, si se quiere, extraña a la política, no es el producto de la generación a la cual pertenece el señor Cousin.»

[49] Taine, *Correspondance*, I, p. 138.

[50] *Ibíd.*, I, p. 147.

[51] *Ibíd.*, p. 203.

[52] *Ibíd.*, páginas 237 y 259.

abandonó la Universidad, resuelto a expresar su oposición a esa filosofía que oprimía el pensamiento. Se vio en su libro sobre *Les Philosophes classiques du dix-neuvième siècle en France.*

El ataque es tan franco como el de Renan, pero desprovisto de las fórmulas halagadoras y corteses con las cuáles éste engalanaba el suyo. Royer-Collard, Cousin, Jouffroy son analizados, diseccionados despiadadamente. El eclecticismo triunfó porque respondía al gusto de los hombres de la Restauración por la ensoñación metafísica. Después de 1830, se convirtió en filosofía de Estado multiplicando los avances hacia el clero. «La doctrina, tal cual es hoy, está muy cerca del cristianismo, y naturalmente recoge a todos los que caen de él. Ninguna almohada es más dulce, más parecida a la apacible cama que se acaba de abandonar, mejor para retener a aquellos que no gustan de correr las aventuras del espíritu.» Pero este sistema no tiene enganche con las masas: «no tiene el aspecto de una filosofía, sino el de un depósito.»[53] La nueva generación retoma el gusto por el análisis. «Se relee el siglo XVIII; bajo las burlas ligeras, se encuentran ideas profundas; bajo la ironía perpetua, se encuentra una habitual generosidad; bajo las ruinas visibles, se encuentran construcciones inapreciadas. Algunas personas comienzan a dudar del sentimiento, a discutir el entusiasmo, a buscar los hechos, a amar las pruebas.»[54]

El libro causó una profunda emoción en el mundo universitario, después penetró en el gran público y dio origen a la fama de Taine.[55] A partir de entonces éste iba a proseguir su gloriosa carrera, extendiendo sus visiones, interesándose por el

---

[53] Esta filosofía, dice todavía Taine, «se ha quedado en un rincón, amiga de la literatura, divorciada de las ciencias, en lugar de ser, como las filosofías precedentes, la ciencia gobernante y renovadora» (p.293). No se parece a un gran río: «es una bañera bien limpia, bien calma y bien tibia, donde los padres, por precaución sanitaria, meten a sus hijos» (p. 311).

[54] p. 313.

[55] Sarcey describió vivamente el efecto causado por este libro revolucionario: «Ustedes no imaginan la emoción que causó en toda la Universidad esa patada dada a través de la filosofía oficial de Cousin por un joven iconoclasta, audaz, impertinente y grave. Es de ahí de cuando data la influen-

arte tanto como por la filosofía, pero siendo siempre antes que nada el defensor de la ciencia, la cual le inspiraba elogios entusiastas. Su deferencia hacia Guizot no le impedía expresar su inconformidad vivamente cuando el gran protestante declaraba creer en la creación del hombre por Dios.[56] Su concepción del determinismo científico fue precisada con más fuerza que nunca en la *Histoire de la littèrature anglaise*; la introducción señaló la raza, el medio y el momento como las causas generales que explican el desarrollo de la literatura, de la religión, del régimen político, de todos los grandes fenómenos sociales. Esta síntesis poderosa, esta filosofía de la ciencia, presentada en un lenguaje claro y fuerte, actuó profundamente sobre la juventud pensante hacia el fin del Imperio. Uno de los representantes más ilustres de esta generación lo expresó así: «El pensamiento de ese poderoso espíritu, dice Anatole France, nos inspiró, hacia 1870, un ardiente entusiasmo, una suerte de religión, lo que yo llamaría el culto dinámico de la vida. Nos aportaba el método y la observación, el hecho y la idea, la filosofía y la historia, la ciencia en suma. Y nos desembarazaba del odioso espiritualismo de la escuela, del abominable Cousin y su abominable escuela; del ángel universitario mostrando con un gesto académico el cielo de Platón y de Jesucristo.»[57]

---

cia que Taine ejerció sobre toda la joven generación» (citado por Giraud, *Essai sur Taine*, p. 50).

[56] Carta a Cornélis de Witt, yerno de Guizot: «Decir, como el señor Guizot, que el hombre ha sido creado entero de un golpe, en verdad por un milagro, es, según yo lo entiendo, contradecir todas las analogías, y en las ciencias positivas sólo se procede por analogía. El cuerpo del primer hombre se componía, imagino, como el nuestro, de carbono, de oxígeno, de azogue, de hidrógeno, de fosfatos, etc. Es preciso admitir que los elementos se encontraban en el medio ambiente, a menos que se pretenda que fueron todos añadidos a la materia de pronto o que descendieron de lo alto en una campana. Imaginémonos el acontecimiento, tal como debió suceder. Debió hacer falta entonces que, de pronto, como por el toque de una varita mágica, esos diversos elementos se acercaran, se combinaran de forma proporcional, que los tejidos, los órganos fueran construidos, dispuestos, equilibrados, etc.» (*Correspondance*, II, p. 313).

[57] Citado por Giraud, p. 187.

A la doctrina enseñada en los liceos de la juventud comenzaba a oponerse la filosofía positivista. Auguste Comte, aunque descartó resueltamente la idea de Dios, había terminado su carrera fundando una religión nueva, y para hacerla triunfar había buscado la alianza de los jesuitas y el acuerdo con la Iglesia. Pero a su muerte el positivismo seguía siendo aún desconocido fuera del grupo de fieles; el que lo reveló al gran público fue un discípulo herético. Littré, desde su juventud, había desechado el problema del más allá como insoluble, y había rechazado aventurarse sobre ese océano de misterio para el que el navegante no posee ni vela ni timón;[58] admirador del *Cours de philosophie positive*, no siguió al maestro en su tentativa religiosa. La política acabó por separarlos; el ardiente republicano que era Littré no pudo admitir la adhesión de Comte al 2 de diciembre. A pesar de ello fue su libro sobre Auguste Comte el que dio a conocer verdaderamente en Francia la nueva doctrina; fue por tanto el positivismo de izquierdas, el positivismo puramente científico, sin mezcla de religión, el que se ofreció a la adhesión de una juventud hastiada del eclecticismo. Además, Littré gustó a estos jóvenes por la firmeza tranquila de sus negativas, por la limpieza científica con la que respondía a los partidarios del milagro: «Nunca, en los anfiteatros de anatomía y bajo los ojos de los médicos, un muerto se ha levantado ni les ha mostrado, con su sola aparición, que la vida no es sólo ese conjunto de órganos que, según sus investigaciones, es el nudo de toda existencia animal, y que puede manifestarse incluso con un cerebro destruido, un pulmón incapaz de respirar, un corazón inhabilitado para latir. Nunca, en los planos del aire, a los ojos de los físicos, un cuerpo pesante se ha levantado en contra de las leyes de la gravedad, probando así que las propiedades de los cuerpos son susceptibles de supresiones temporales, que una intervención sobrenatural puede crear el fuego sin calor, la piedra sin peso y la nube tormentosa sin

[58] Hacia 1835, le dijo a Hauréau, que le interrogaba sobre la inmortalidad del alma: «Yo no hablo jamás de cosas que me son desconocidas» (Hauréau, *Notice sur Littré* en *Histoire littéraire de la France*, t. XXIX).

electricidad. Nunca, en los espacios intercósmicos, a los ojos de los astrónomos, la tierra se ha detenido en su revolución diurna, ni el sol ha retrocedido en su salida, ni la sombra del cuadrante ha dejado de seguir al astro que le marca el paso; y los cálculos de los eclipses, siempre establecidos con mucha antelación y siempre verificados, dan testimonio de que en efecto nada parecido ocurre en las relaciones de los planetas y de su sol. Así ha hablado la experiencia perpetua.»[59]

Littré ejerció una gran influencia personal gracias a la dignidad de su vida, la altura de su pensamiento, la variedad de sus conocimientos. Un gran sabio, su amigo Robin, convertido como él al positivismo, contribuyó también a extender la doctrina. Los ataques de la prensa católica acabaron por dar a conocer a esos hombres poco ruidosos: la ardiente campaña encabezada por Dupanloup para impedir la elección de Littré como miembro de la Academia Francesa le hizo popular como víctima del partido clerical. Así, cuando Guéroult en 1858 exhortó a Francia a hacer su inventario intelectual, no sospechaba que su deseo había sido ya concedido, que se había formado una legión de pensadores independientes lanzada con confianza a la arena filosófica. Los hombres de 1830 habían celebrado la poesía y los sentimientos religiosos; los hombres de 1860 celebraban la ciencia y el librepensamiento.

[59] Prefacio de la 2ª edición de la traducción de Strauss. El extracto fue citado con elogios por Renan (*Questions contemporaines*, p. 221).

8.

La guerra al clericalismo

La cuestión romana dominó desde 1860 la política interior de Francia. Digo la política interior puesto que todos los partidos debieron ocuparse de ella y modificaron a veces su actitud hacia el gobierno según las variaciones de su conducta con respecto al Papa. Cada uno buscó argumentos a favor o en contra de la Iglesia, y las discusiones de los sabios y de los filósofos encontraron así un auditorio mucho más numeroso y atento de lo habitual. El lenguaje de los periódicos y de los libros emplea un término nuevo que pronto hará fortuna, el de *clerical*: el adjetivo ya había sido utilizado, en un sentido peyorativo, por los librepensadores de 1848, como Deschanel y Victor Hugo; el sustantivo apareció hacia 1860, a la espera de que Sainte-Beuve, con gran cólera del cardenal Donnet, lo emplease desde la tribuna del Senado.[1]

En torno a ese momento nacieron tres grandes periódicos, fundados por los tres hombres a los que Émile Girardin había tenido de colaboradores en *La Presse*, Guéroult, Nefftzer

[1] Montalembert subraya la palabra, como un término nuevo, cuando habla, en su discurso de Malines, del despotismo *clerical* de Fernando VII en España. Sainte-Beuve, igualmente, en un artículo de 1863, lo subraya dos veces cuando habla del partido *clerical* y de la dificultad de llegar a él, «respetando, como conviene, lo que hay de religioso en él y atacando lo que hay de *clerical*» (*Nouveaux Lundis*, IV, p. 431). El mismo año, el obispo de Poitiers decía en una homilía: «Después de tantas otras apelaciones ultrajantes dirigidas a los hombres de fe, a los hombres de bien, la suprema injuria hoy en día es calificarlos con el nombre de *clericales*» (*Œuvres*, V, p. 8). Es el 19 de mayo de 1868 cuando Sainte-Beuve, hablando en el Senado del partido clerical, fue interrumpido por Donnet, que le dijo: «¿Por qué, entonces, dos veces en esta tribuna, ese término de *clericales*?»

y Peyrat. Guéroult fue el primero que logró crear en 1859 *L'Opinion nationale*, bajo el patronazgo del príncipe Napoleón; fue el órgano de los bonapartistas de izquierdas, que gustosamente ofrecían su alianza a los republicanos para una campaña común en contra de la dominación de la Iglesia. Todos los incidentes de la historia de la unidad italiana fueron seguidos y notificados por este periódico con un cuidado minucioso; también se ocupaba de la acción política o religiosa del clero francés. En su primera época, *L'Opinion nationale* declaró que se debía atacar al partido clerical, no al catolicismo, y se alegró de poder mencionar en su apoyo la aprobación de clérigos o de abonados católicos.[2] Pero pronto el lenguaje se hace más audaz, y es a la Iglesia misma a la que se pone en entredicho.

El director saint-simoniano de *L'Opinion nationale* no pierde la ocasión de recordar a sus lectores que la política y la religión son inseparables, que la primera depende de la segunda; hace falta pues acabar con los silencios hipócritas que, aparentando asegurar el apaciguamiento, perpetúan sin resolverlas las contradicciones más alarmantes.[3] Un colaborador suyo, Sauvestre, está a cargo de la guerra cotidiana contra el clero. Muestra a este cuerpo dominando la Francia provinciana, aterrorizando a los alcaldes rurales, asegurando una clientela a los médicos píos, haciendo despedir a todo empleado que no vaya a misa; los maestros laicos, sobre todo, encuentran en este antiguo miembro del cuerpo de enseñanza un cálido apoyo.[4] Los progresos y la riqueza de las congregaciones le espantan; cuenta 200.000 clérigos, monjes y religiosas en Francia: «estas 200.000 personas ligadas por un mismo juramento, un mismo espíritu, una misma sumisión, obedecen a un príncipe extranjero que no quiere reconocer nuestras ins-

---

2 18 y 23 de noviembre de 1859, 15 de enero de 1860.

3 Guéroult desarrolló vigorosamente esas ideas en su introducción a las *Lettres d'un libre penseur*, de Léon Richer.

4 Sauvestre, *Lettres de province*, 1862; *Le Parti dévot*, 1863. Todo ello apareció previamente en forma de artículo en *L'Opinion nationale*.

tituciones. Esos 200.000 clérigos y religiosos se apoderan de nuestra juventud mediante la educación, mediante los sacramentos, y de la población de edad madura mediante el miedo a la Revolución en este mundo y al diablo en el otro.»[5] Retomando, él también, la polémica del antiguo *Le Constitutionel*, Sauvestre expone los proyectos y las ambiciones de esos jesuitas que instruyen a los hijos de la burguesía.[6] El periódico no olvida señalar todos los escándalos que se producen en el mundo eclesiástico; y precisamente el Imperio, descontento con la actitud defensiva del clero, permitió a la magistratura en 1861 juzgar una serie de casos de moralidad en los que había clérigos implicados.[7] El crítico científico de *L'Opinion nationale*, Victor Meunier, muestra la lucha desatada entre el espíritu mitológico y el espíritu científico, se regocija al ver por fin la ciencia al alcance de todos a través de buenas colecciones como la *Bibliothèque utile* y la *Bibliothèque des merveilles*. Defiende la generación espontánea con un ardor digno de mejor causa, el evolucionismo le complace porque, según la frase de un sabio, «tanto más valdría ser un cisne perfeccionado que un Adán degenerado.» El crítico literario Jules Levallois manifiesta simpatía por un cristianismo depurado que estaría de acuerdo con la ciencia moderna. Acoge con entusiasmo la *Vie de Jésus*, que ofrece a los hombres penetrados de sentimiento religioso una feliz tentativa de conciliación; Renan posee lo que le faltaba a Voltaire, «el sentimiento de

5 *Les Congrégations religieuses*, p. 20. Cf. Sauvestre, *Sur les genoux de l'Église*, 1868.

6 *Instructions secrètes des Jésuites*. En dieciocho meses se vendieron 22.000 ejemplares de este folleto.

7 La lista y el detalle de estos procesos escandalosos se encuentran en *Les Congrégations religieuses*. Provocaron una circular del hermano Philippe, Superior General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (2 de mayo de 1861), que hizo mucho ruido. Estos incidentes permitieron a Michelet escribir en 1861, en el prefacio a una nueva edición de su libro, *Le Prêtre, la femme et la famille*: «Agradezco a la justicia de Francia que, en su bello despertar, se haya tomado a pecho la defensa de la moralidad que, en los cien procesos iniciados a la vez, ilumina de tal manera la cuestión (por lo demás poco oscura) del celibato eclesiástico.»

la deuda de respeto y de reconocimiento que la humanidad contrajo con Jesús.»[8] Los libros de los protestantes liberales, de Félix Pécaut sobre todo, le parecen preparar la solución del futuro, un teísmo cristiano desgajado de los viejos dogmas caducos.[9]

Ningún redactor de *L'Opinion nationale* trató la cuestión religiosa con mayor fuerza y audacia que Léon Richer.[10] Es preciso elegir, decía; ya no es tiempo de compromisos. El catolicismo abandona los principios de justicia y libertad que presidieron su nacimiento; se ha vuelto absolutista y retrógrado. La educación francesa al completo está pervertida por él, puesto que, no contento con poseer sus escuelas particulares, supervisa también las escuelas públicas. Los seminarios forman a fanáticos con espíritu estrecho, obsesionados con el miedo al infierno; los conventos femeninos adiestran a jóvenes dóciles e insignificantes. Los clérigos autorizan, cuando no las alientan, las supersticiones vulgares y la creencia en los milagros.[11] Pero este poder clerical tiene como resultado la disminución de la fe: «el clero católico ha sembrado la superstición, recoge la incredulidad.» Entre un grupo numeroso de creyentes, de mujeres creyentes sobre todo, y una pequeña minoría de librepensadores, la inmensa mayoría se deja llevar hacia el escepticismo y la indiferencia religiosa. Es hora de salvar la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma, de rehacer la unidad moral de Francia. Llamemos a nuestras filas a los grupos rebelados contra la ortodoxia confesional, católicos liberales, protestantes liberales, israelitas liberales; unámosles sobre

---

8 Levallois, *La Piété au dix-neuvième siècle*, p. 268.

9 *Id.*, *Déisme et christianisme*, *passim*.

10 *Lettres d'un libre penseur à un curé de campagne*, 1868. Este libro, como la mayoría de las obras indicadas previamente, es una colección de artículos publicados antes en *L'Opinion nationale*. Léon Richer se dio a conocer sobre todo por su campaña a favor del feminismo.

11 «Han hecho ustedes del catolicismo la religión del miedo... Reinan ustedes mucho más desde el infierno que desde el cielo» (1ª serie, carta VII).

el terreno del racionalismo religioso, de la religión progresiva, sin dogma obligatorio, sin autoridad intolerante.[12]

Dos años después del nacimiento de *L'Opinion nationale*, Auguste Nefftzer fundó *Le Temps*, y le dio como programa la defensa de la libertad en todas sus formas. La libertad religiosa figuraba allí en un buen lugar; Nefftzer declaró siempre que uno de los medios más seguros de garantizarla era la separación de la Iglesia y el Estado, pero su prudente oportunismo le hacía comprender que se estaba lejos de una solución semejante. Uno de sus principales colaboradores fue Edmond Scherer; el antiguo teólogo de Estrasburgo llamó a su lado al antiguo pastor de Ginebra. Scherer se reveló pronto como un crítico literario de primer orden; no dejó de reivindicar los derechos de la razón frente a la autoridad religiosa, no sin preguntarse a veces con inquietud en qué se convertiría la moral cuando hubiera perdido el apoyo teológico, cuya debilidad reconocía. *Le Temps* fue seguido por *L'Avenir nationale*, fundado en 1864; Peyrat sostuvo en este periódico una política más radical, más francamente innovadora que la de sus émulos. Así, a propósito de la separación, no se contentaba con una adhesión de principios; le parecía que esta reforma debía ser exigida, justificada por todos los órganos de opinión independiente. Encontraba incluso el tiempo para tratar fuera de su periódico ciertas cuestiones religiosas; su *Histoire élémentale et critique de Jésus* no tiene nada del encanto de Renan; es un libro seco, preciso, destinado a mostrar qué pocas cosas exactas y seguras conocemos sobre la persona que fundó el cristianismo. Los tres nuevos periódicos no lograron destronar a *Le Siècle*, que hasta la muerte de Havin siguió siendo el gran órgano de la izquierda; pero aportaron a la exposición de las cuestiones religiosas un espíritu menos estrecho, una crítica menos superficial. En absoluto enemigos del sentimiento religioso, casi

---

12 Ver la profesión de fe del autor (1ª serie, carta XVII): «Afirmo la infalibilidad de la razón y el poder de la ciencia... Proclamo la religión indefinidamente progresiva, como la ciencia... Cada uno de nosotros lleva su templo en sí; cada uno es su propio clérigo.»

todos estos antiguos teólogos adoptan el ideal del cristianismo progresivo, que por entonces era defendido con talento por el protestantismo liberal.

* * *

El espíritu laico encontró un terreno favorable en la francmasonería. Esta asociación había llevado bajo la monarquía de Julio una vida oscura y lánguida. Habiendo participado muchos de sus miembros en el movimiento republicano de 1848, corrió serios riesgos el 2 de diciembre; la alianza del poder con la Iglesia paralizó la actividad de varias logias; los prefectos clausuraron algunas de ellas, sobre todo las que dependían del Supremo Consejo escocés.[13] El Gran Oriente, que agrupaba en Francia a la mayoría de las logias, desarmó la desconfianza del Imperio eligiendo como gran maestre al príncipe Lucien Murat; pero esta elección provocó muy pronto querellas intestinas. Lucien Murat suscitó vivas cóleras al establecer una censura previa sobre los escritos masónicos y, sobre todo, al votar en el Senado a favor del poder temporal del Papa. Así, cuando se acercaba la fecha de reelección del gran maestre en 1861, muchos de los francmasones optaron por el príncipe Napoleón como oponente. El gobierno imperial, atacado por los amigos del poder temporal, se mostraba entonces bien dispuesto hacia la asociación anticlerical; Persigny, en una circular ministerial, contrapuso la actividad caritativa de la francmasonería a las intrigas políticas de la Sociedad de San Vicente de Paúl. Pero esta benevolencia era singularmente despótica. Para evitar un conflicto entre dos parientes del emperador, se aplazó la elección a 1862; entonces, en enero de 1862, Napoleón III, sin esperar a la elección, designó gran maestre al mariscal Magnan. Éste se ganó la simpatía de los estudios masónicos con diversas medidas liberales, pero la asociación debía recobrar su derecho al voto; lo obtuvo en 1864, y desde ese momento la situación volvió a la normalidad. Comienza

[13] Ver *Revue des études napoléoniennes*, 1913, t. II, p. 286.

entonces una época de actividad tanto mayor cuanto que las elecciones legislativas de 1863 habían zarandeado la torpeza política de Francia. El país poseía muy pocas libertades; la francmasonería era, fuera de las asociaciones caritativas, una de las pocas agrupaciones que podían reunirse periódicamente sin tener que temer un desembarco de la policía. He ahí por qué, aunque el gran maestre elegido tras la muerte de Magnan, el general Mellinet, se contaba entre los fieles de Napoleón III, un gran número de republicanos buscaron acogida en algunos estudios. Una revista fundada en 1858 por dos de ellos, Louis Ulbach y François Favre, *Le Monde maçonnique*, se había convertido en el órgano de los elementos jóvenes y audaces que querían sacudirse la inercia de la federación.

La izquierda masónica abrió un gran debate religioso. La constitución del Gran Oriente encerraba un homenaje explícito al Gran Arquitecto del Universo; un grupo exigió, en nombre de la libertad de conciencia, la supresión de esta frase. «Se puede decir de la idea de Dios, escribía François Favre, lo contrario de lo que un hombre de Estado célebre decía de la república en 1848: es la idea que más nos divide.»[14] El jefe de ese grupo revolucionario era Massol.[15] Hijo de un republicano de 1793, había figurado entre los fieles de la escuela saint-simoniana, y entre los cuarenta de Ménilmontant; más tarde, en 1848, Proudhon le tuvo como colaborador en *Peuple*. Massol tenía un gran atractivo personal, destacaba divulgando sus ideas mientras charlaba con sus interlocutores. En 1863 aportó un primer éxito a la francmasonería, cuando el gran maestre (era todavía Magnan) propuso que la asociación exigiera el reconocimiento de utilidad pública. Massol combatió vivamente este proyecto ante la asamblea anual: la asociación,

---

14 *Le Monde maçonnique*, noviembre de 1864. «Estando lo sobrenatural y la hipótesis, continuaba, reservados y abandonados a las inspiraciones de la conciencia individual, volveremos naturalmente al objeto especial de nuestros estudios y nuestras investigaciones: todo lo que es demostrable y humano.»

15 Ver F. Coignet, *Étude sur Massol*, 1875. Cf. C. Coignet, *De Kant à Bergson*, 1911.

dijo, perdería desde ese instante su libertad, estaría obligada a sustituir su régimen federativo por un poder centralizado, para llegar a ser finalmente sólo una sociedad banal de socorro mutuo. El proyecto fue rechazado.[16] Estimulado por esta victoria, Massol dirigió la campaña contra la fórmula acerca del Gran Arquitecto del Universo; encontró vivas resistencias. La francmasonería, decían sus adversarios, deja de lado las religiones positivas, pero cree en Dios; si la declaración oficial aparta de las logias a algunos ateos, tanto mejor; no se puede ser un buen francmasón más que admitiendo tres ideas, la existencia de un Dios personal, la inmortalidad del alma y el amor al prójimo.[17] El debate interesó a la gran prensa diaria: el historiador Henri Martin, en *Le Siècle*, aprobó la fidelidad de la asociación al deísmo, mientras que Massol, Caubet, Henri Brisson, le respondieron invocando la libertad de conciencia.[18] Finalmente la asamblea de 1867 desestimó a los innovadores y decidió mantener obligatoriamente la fórmula que reconocía la existencia de Dios. A pesar de estos debates, o más bien a causa de ellos, la asociación crecía y prosperaba; en toda ciudad de cierta importancia, los más notables entre los republicanos y los amigos del espíritu laico se reunían en un estudio masónico. Fue así como las logias proporcionaron a Jean Macé los mejores partidarios cuando fundó la Liga de la Enseñanza.

El deísmo conservó su carácter de vencedor dentro de la francmasonería. La mayoría de los librepensadores, en efecto, siguieron siéndole fieles, sobre todo los hombres de la generación mayor, la que había servido a la república idealista y

---

[16] Sobre el debate del Consejo de Estado relativo a este proyecto, ver Marbeau en *Revue des Deux-Mondes*, 15 de marzo de 1901.

[17] Ver un folleto analizado en *Le Monde maçonnique* (diciembre de 1864).

[18] *Monde maçonnique*, mayo de 1865. La junta general de 1865 mantuvo la fórmula discutida, pero acordó una ligera satisfacción a los innovadores, añadiendo: «Contempla la libertad de conciencia como un derecho propio de cada hombre y no excluye a nadie por sus creencias» (*ibíd.*, junio de 1865).

creyente de 1848. La fórmula del cristianismo progresivo, que hemos visto empleada por un Nefftzer o por un Richer, les complacía porque implicaba una religión evangélica liberada de los dogmas antiguos y de la autoridad sacerdotal. He ahí por qué se interesaban en la obra del protestantismo liberal. Era la época en la que, en la Iglesia reformada de Francia, una lucha ardiente enfrentaba a liberales y ortodoxos. Entre los primeros, un grupo bastante numeroso, asumiendo los resultados de la crítica bíblica, rechazaba la fe en lo sobrenatural y no veía en Cristo más que a un gran hombre. Clamageran no quería reconocer al protestantismo más que un papel de transición que preparara la religión del progreso y la solidaridad; Félix Pécaut mostraba cuál sería la grandeza de una iglesia cristiana indiferente a la comunidad de los dogmas, acogedora para todos los que tomaban la vida de Cristo como modelo; Ferdinand Buisson conservaba en la base del cristianismo a un hombre, Jesús, y un libro, el Evangelio.[19] Estas teorías, enérgicamente combatidas por Guizot y sus amigos, encontraron en la prensa de izquierdas un cálido apoyo.

Otros deístas, separados del cristianismo, se preocupaban por salvaguardar la religión natural, sobre todo la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma. Patrice Larroque, tras su polémico libro, publicó en *Rénovation religieuse* la parte positiva de su sistema: la religión cuyos dogmas formuló no difería, aunque sostuviera lo contrario, de la de Voltaire y Rousseau. Él quería pasar a la acción, constituir una sociedad de «deístas racionalistas» que sirviera de núcleo a la iglesia futura, pero su carácter le condenaba a seguir aislado. Se prestó más atención a la tentativa de Henri Carle. Tras haber iniciado en la francmasonería su propaganda a favor de la religión natural, fundó la Alianza Religiosa Universal, que tuvo como órgano desde 1865 un boletín mensual que llevaba el nombre de la asociación; fortalecida, ésta pudo fundar en 1866 una revista

[19] Ver Clamageran, *De l'état actuel du protestantisme* (*Revue de Paris*, enero de 1851); Pécaut, *Le Christ et la conscience* (1859), *De l'avenir du théisme chrétien* (1864); Buisson, *Le Christianisme libéral* (1864).

semanal, *La Libre Conscience*. Carle, igual que su amigo y colaborador Léon Richer, pide la participación de los liberales de todas las religiones. Son protestantes, como Pâris, quienes exponen en detalle las peripecias de la lucha sostenida contra el partido ortodoxo.[20] Hay israelitas innovadores, como Crémieux, Hippolyte Rodrigues, el filósofo Adolphe Franck, dispuestos a desembarazar el judaísmo de las creencias envejecidas y las prácticas caducas.[21] La Alianza Religiosa atrajo también a los librepensadores, apartándolos del materialismo y del ateísmo. Mientras que Larroque quería fundar una sociedad cerrada a todos aquellos que no aceptaran un símbolo preciso, Carle se proponía la «conciliación de las creencias». La Alianza Religiosa retomaba la obra de los teofilántropos: Carle investigó su historia, olvidada por todos, y publicó el catecismo redactado por Chemin.[22] Otros precursores, más recientes, habían publicado *La Liberté de penser*: uno de los supervivientes, Eugène Despois, relató la historia de esta revista y glorificó el personaje de Amédée Jacques.[23]

¿Se debía convocar también a los católicos liberales? Carle reconoció que aquí el acuerdo resultaba imposible. Los clérigos que se decidieron por la ruptura con la Iglesia encontraron en *La Libre Conscience* una acogida simpática;[24] pero los católicos sometidos al Papa, como Montalembert, no pensaban participar en esta unión de deístas. El prelado a quien ellos reconocían como su jefe, Dupanloup, publicó en 1864 un folleto altisonante, *L'Athéisme et le péril social*; en él, los grupos deístas y los ateos aparecían del mismo lado. Entre las numerosas respuestas que suscitó este escrito, una de las más enérgicas fue la de Carle. Reprochaba al obispo que empleara siempre el anatema, que considerara las opiniones como crímenes, que no distinguiera entre el deísmo y el ateísmo, que

---

20 *Alliance religieuse universelle*, 15 de abril de 1866 y siguientes.

21 *La Libre Conscience*, 24 de noviembre de 1866.

22 *Ibíd.*, 2 de marzo de 1867 y siguientes.

23 *Ibíd.*, 29 de diciembre de 1866 y 5 de enero de 1867.

24 Analiza los libros de clérigos dimisionarios, Esmenjaud (13 de abril de 1867) y Munier (21 de noviembre de 1867).

comprometiera la idea de Dios con la creencia en el milagro, que mantuviera dogmas que reposan sobre una concepción cosmogónica desbaratada por la ciencia.[25] Si el positivismo y el escepticismo, continuaba, progresan especialmente en los países católicos es porque la Iglesia impide el desarrollo de las ciencias morales y combate la enseñanza de la filosofía para conservar el monopolio de las verdades sobre el fin del hombre y sobre Dios.

La Libre Conscience continuó su carrera hasta la guerra de 1870. Los fundadores, alentados por numerosas muestras de simpatía, organizaron el Congreso Filosófico Internacional de París, que se inauguró el 23 de junio de 1870 bajo la presidencia del historiador Henri Martin: en él figuraron librecreyentes de matices diversos, Léon Richer, Larroque, Wilfrid de Fonvielle, Fauvety, Pompéry, y muchos extranjeros. Los deístas estaban orgullosos de poder mencionar el testimonio favorable de grandes republicanos como Jules Favre o Eugène Pelletan, de demócratas universalmente populares como Garibaldi.[26] El congreso acababa de terminar sus sesiones cuando comenzó la guerra.[27]

Pero muchos librepensadores habían abandonado esas tendencias deístas y espiritualistas. El fin del Segundo Imperio fue testigo del renacimiento materialista y de declaraciones formales de ateísmo; una parte de la juventud fue impulsada hacia

---

25 *La Libre Conscience*, 29 de diciembre de 1866, y siguientes. Otro colaborador, Aigües-Sparses, explica por qué los deístas están obligados a combatir el catolicismo: «Los católicos son nuestros adversarios actualmente, no tanto porque son católicos como porque son los enemigos confesos de la libertad y de la tolerancia. Su derrota segura y definitiva, en un plazo de tiempo más o menos cercano, les hundirá de nuevo, para nosotros, en un olvido que de igual no tendrá más que nuestra indiferencia» (*La Libre Conscience*, 25 de enero de 1868).

26 *La Libre Conscience* ensalza la carta de Jules Favre a Peyrat sobre el materialismo (4 de enero de 1868), y anuncia en mayo de 1870 la adhesión de Garibaldi a la Alianza Religiosa Universal.

27 Citemos, entre los defensores del deísmo, al astrónomo Camille Flammarion. Su libro, *Dieu dans la nature* (1867), combate con igual vigor la religión y el ateísmo en nombre de la ciencia.

esa vía por la política. Muchos estudiantes revolucionarios del Barrio Latino, exasperados por la alianza de la Iglesia y del Imperio, se situaron en los extremos opuestos a las ideas que les eran odiosas; igual que despreciaban el programa, demasiado moderado, de la Unión Liberal, el deísmo les parecía un resto de superstición, una puerta abierta a los dogmas autoritarios. Esta intransigencia juvenil se hizo patente en el Congreso de Estudiantes, en Liège, en octubre de 1865: los franceses llegaron a él enarbolando una bandera negra, porque portaban el duelo por la libertad muerta, y pronunciaron discursos violentos contra la religión y la propiedad. A su regreso, los tribunales universitarios fueron los encargados de infligirles penas diversas, mal medio de atraerles de vuelta al respeto por la Iglesia.

Estos jóvenes habían elegido como maestro, según sus gustos, a Proudhon o a Blanqui. Proudhon, sin embargo, acababa de sorprender a sus amigos con su actitud a propósito de la cuestión romana. Su simpatía constante por el régimen federativo le hacía hostil a los partidarios de la unidad italiana; acostumbrado desde hacía mucho tiempo a exagerar sus desacuerdos con el grueso de su partido, yendo hasta el fondo en sus polémicas, Proudhon terminó por asumir la defensa del poder temporal. El gobierno de Napoleón III, según él, debía proteger al Papa y favorecer el catolicismo, en tanto en cuanto este último sería necesario para salvaguardar la moral de la nación francesa.[28] Pero esta polémica se olvidó deprisa; no se vio en ella más que una de las habituales salidas contradictorias

---

[28] «Lo que hace falta considerar antes que nada, en política, son los asuntos de hecho; porque, ¿cuáles son aquí los hechos? Que la religión ocupa todavía un gran lugar en el alma de los pueblos; que allí donde, bajo una influencia cualquiera, la religión establecida llega a debilitarse, se crean muy pronto supersticiones y sectas místicas de todo tipo; que la transformación de ese estado religioso de las almas en un estado puramente jurídico, moral, estético y filosófico, que dé plena satisfacción a las conciencias y a las aspiraciones del ideal, no se ha llevado a cabo todavía en ningún sitio; que así los gobiernos son forzados a vivir, a maniobrar y a marchar envueltos ya sea en religiones autorizadas y en sacerdocios pagados, ya en sectas independientes, antagónicas, y, con respecto a ellos, tendentes a la escisión y hostiles...» (*La Fédération et l'unité en Italie*, en *Œuvres*, XVI, p. 192).

de Proudhon. El escritor, desaparecido en 1864, siguió siendo para la juventud el autor de *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*; esta obra sirvió de libro de cabecera a muchos republicanos, desde Gambetta a Longuet.[29] Aprendieron en ella que un acercamiento a la Iglesia o a un sistema deísta cualquiera era algo prohibido por la lógica a todo demócrata sincero y consciente.

En cuanto a Blanqui, no era a través del libro como actuaba, sino a través del discurso; durante un largo cautiverio en Sainte-Pélagie, y después en el hospital Necker, sus conversaciones le aseguraron adeptos entre la juventud de las Escuelas, discípulos completamente sumisos, como Tridon y Protot, o que guardaban cierta independencia, como Ranc y Georges Clemenceau. Sobre la cuestión religiosa, Blanqui no admitía ningún compromiso. Se vio en varios periódicos fundados entre 1860 y 1868; estos diarios supuestamente literarios, que tomaban ese calificativo para escapar a las sanciones, atacaban la religión, bordeando la política hasta el día en que una condena los obligaba a desaparecer. Uno de esos periódicos, *Candide*, que existió durante algunos meses de 1865, tuvo a Blanqui como redactor principal bajo el pseudónimo de Suzamel.[30] «¡Guerra a lo sobrenatural! escribía, es el enemigo. Quiere ser la exageración del bien, no es más que su mueca y su ruina.» La auténtica moral, la que los hombres pueden comprender, es la de la justicia. Blanqui resumió también la historia de San Jerónimo para describir la decadencia del siglo IV, la civilización ensombrecida «en la marea ascendente del cristianismo»,[31] y pidió a los historiadores, a los sabios, que re-

---

29 Deluns-Montaud, *La philosophie de Gambetta* (*Revue politique et parlamentaire*, febrero de 1897).

30 *Candide*, 3 de mayo de 1865. «Una trilogía simple y clara, continuaba Suzamel, que expresa la dedicación, el deber, el derecho, se convertirá en la aplicación de la moral al gobierno de la humanidad. Haz al prójimo lo que te gustaría que él te hiciera a ti: el ideal. No hagas a nadie lo que no te gustaría que te hicieran a ti: la justicia. Se te hará como tú haces a los otros: la ley.»

31 *Candide*, 6 de mayo.

habilitaran el politeísmo griego. Los intentos de conciliación entre la ciencia y la fe ensayados por el padre Gratry provocaban sus burlas.[32] Los colaboradores de Blanqui celebraban el ateísmo, ensalzaban a los mártires condenados por la Iglesia, y rehusaban hacer la distinción, exigida por la mayoría de los deístas, entre Evangelio y catolicismo.[33]

A *Candide* le sucedió *La Libre Pensée*, que atrajo la atención del público entre 1866 y 1867. En él se ve cómo esos jóvenes radicales están penetrados por la fe en la ciencia que los Renan y los Taine predican a sus contemporáneos; pero en lugar de dejar, como Renan, un vasto dominio al ideal, al sentimiento religioso, todos declaran que no se deben traspasar las conclusiones precisas y limitadas a las que llegan las ciencias positivas. La metafísica de Spinoza o de Hegel no tiene atractivo para ellos; el deísmo del «charlatán de Koenigsberg» les horroriza:[34] pero «la inmortal obra» de d'Holbach es recomendada por ellos para admiración de los materialistas.[35] A pesar de estos aires alborotadores, *La Libre Pensée* gustó a muchos lectores por la lógica de sus razonamientos y la franqueza de sus convicciones. Büchner, el autor alemán de *Force et matière*, saludado por el periódico como un gran maestro, envió a éste cartas de aliento. Taine escribió para declinar el epíteto de materialista, pero afirmó su simpatía por la publicación.[36] Un joven químico alsaciano, Scheurer-Kestner, la felicitó por abandonar enteramente

---

32 «¿Se atreve usted, le preguntaba, a medir el poder de lo Eterno?» (20 de mayo).

33 Entre sus redactores se encontraba un volteriano espiritual y agresivo, el barón de Ponnat, que se defendió con un alegato mordiente cuando fue perseguido por sus artículos (ver *Procès de Candide*, 1865). Fue él quien envió cartas ribeteadas de negro a sus amigos cuando su hija entró en un convento.

34 *La Libre Pensée*, 2 de febrero de 1867.

35 28 de octubre de 1866.

36 «Acepten, dijo, al tiempo que esta rectificación, la prueba de mis simpatías por el celo científico y la propaganda experimental que les valen tantas injurias» (6 de enero de 1867).

las hipótesis a priori.[37] El gusto por la ciencia y el odio contra la Iglesia llevaron a los redactores a formular una teoría curiosa, la del antisemitismo anticristiano. Jesús, decían, es un judío, un semita; los semitas son una raza inferior. Un conjunto de pueblos supersticiosos que han imaginado religiones bárbaras, sanguinarias, opresivas, mientras que los arios, raza verdaderamente apta para la civilización, nos han dado las bellas y sonrientes creaciones del genio griego.[38] A estos anticlericales intransigentes les encantan los enfrentamientos con los católicos intransigentes. Uno de ellos celebra la franqueza de Veuillot: «Éste, al menos, tiene el coraje de sus opiniones. Es el único representante serio del catolicismo... No hay infamia, no hay bajeza, ni masacre o auto de fe que él no reivindique o no glorifique. ¡Ah! ¡Cómo os envía a pasear al Dios de la paz y de la misericordia! ¡Y qué razón tiene! sabiendo bien que la ignorancia o la imbecilidad han podido, solas, asociar términos tan incompatibles.»[39]

Cuando *La Libre Pensée* hubo desaparecido, su tarea fue continuada por *La Pensée nouvelle*. Ideas análogas aparecían en los escritos de Naquet, agregado de la facultad de medicina, y en los de Acollas, profesor libre de derecho, que tuvo una influencia real sobre los jóvenes juristas del fin del Imperio.[40] Tal exageración en la negación inquietaba, entristecía a algunos viejos republicanos deístas y sentimentales. Mazzini escribió a Quinet a propósito de la nueva generación: «No tiene fe, tiene opiniones. Reniega de Dios, la inmortalidad, el amor, promesa eterna, futuro de aquellos a quienes ama, la creencia en una ley providencial inteligente, todo lo que hay de bueno,

---

[37] «Debemos tener el coraje de nuestra ignorancia, y consentir en no saber lo que no podemos comprender sin hacer hipótesis que subvierten todas las leyes naturales» (30 de diciembre de 1866).

[38] 20 de enero de 1867. Tridon, sobre todo, desarrolló ese paralelo en su libro, *Du molochisme juif* (1884).

[39] 20 de enero de 1867. Este artículo, y otros igual de virulentos, son de Regnard.

[40] Sobre su talento, ver Lyon-Caen, *Souvenirs du jeune âge*, 1912, p. 110.

de grande, de bello, de santo en el mundo, toda una heroica tradición de los grandes pensadores religiosos, desde Prometeo a Cristo, desde Sócrates a Keppler, para arrodillarse ante Comte, Büchner.»[41] George Sand había conservado su horror a la Iglesia; hizo bautizar como protestantes a sus nietas para sustraerlas a la influencia del clero católico; algunas de sus novelas eran libros de crítica, como *Daniella*, escrita contra el poder temporal de los papas.[42] Pero ella también, espantada por la intransigencia de los ateos demócratas, escribía a Barbés: «Somos los jóvenes locos de esta generación. A quien nos vaya a reemplazar le será encomendado ser viejo, embotado, escéptico en nuestro lugar.»[43]

* * *

Deístas y ateos encontraban entre los católicos la misma hostilidad. El clero oponía a todos la misma y terrible objeción: ustedes arruinan la moral, decía, porque la moral separada de la religión no tiene base. Esta idea era el trasfondo de todos los panfletos compuestos por Dupanloup contra los librepensadores. Los adversarios de la Iglesia resolvieron desmontar ese argumento fundamental. Proudhon había enumerado todos los males causados, justificados o excusados por el catolicismo; Larroque había señalado la inmoralidad de las historias contenidas en el Antiguo Testamento. La cuestión fue retomada en un sesudo trabajo de Boutteville. Parisino de familia pobre, educado en un seminario, de allí tomó las nociones que iban a servirle más tarde contra la Iglesia; condecorado en Julio, desde 1830 publicó un pasquín exigiendo un nuevo culto para Francia, y emprendió un intento análogo bajo la república de 1848, durante la cual colaboró en dos periódicos

---

41 Citado por Mme. Edgar Quinet, *Mémoires d'exil*, II, p. 434.

42 Sobre su correspondencia con Buloz, que compartía sus ideas, ver Marie-Louise Pailleron, *François Buloz et les écrivains du seconde Empire*, 1923.

43 *Correspondance*, V, p. 164.

de Proudhon. Su negativa al juramento le obligó a abandonar la Universidad en 1852 y a vivir como profesor libre, en una pobreza soportada con un sereno estoicismo.[44] Se aproximaba a los sesenta años de edad cuando apareció, en 1866, el libro que encerraba la síntesis de sus largos estudios, *La moral de l'Église et la morale naturelle.*

La sociedad europea, dice Boutteville, está inquieta porque le falta franqueza, porque duda entre la moral de la Iglesia y la moral natural. En todos los aspectos estas dos morales se contradicen. ¿Se trata del mal? La Iglesia lo atribuye a Dios por el dogma del pecado original; la razón sabe que el mal siempre ha existido, que no es preciso pues buscarle un origen. ¿Se trata del hombre? La Iglesia exagera a la vez su grandeza, distinguiéndole de los otros animales, y su miseria, afirmando que es peor que ellos; la ciencia muestra que es semejante a los otros animales, dotado solamente de una vida más intensa, y capaz de mejorar gracias a la ley del progreso. La intolerancia, rechazada por la razón, ha sido siempre la regla de la Iglesia; toda su doctrina le impone el ultramontanismo y rechaza los compromisos equívocos de los galicanos.[45] El individuo es exhortado por la moral natural a cuidar su cuerpo, su espíritu y su moralidad; la Iglesia desdeña los cuidados del cuerpo, arroja un anatema a la inteligencia, y ensalza una moralidad que consiste antes que nada en la sumisión. La sociedad tiene como base la familia, la propiedad, el reino de la ley; la Iglesia rechaza todas esas grandes instituciones. En fin, la sanción de la moral es colocada por ella en una eternidad de penas o de recompensas; ignora las alegrías o los remordimientos de la conciencia, el placer de hacer el bien por el bien.

Descartemos entonces, dice Boutteville en su conclusión, las vanas esperanzas de aquellos que pretenden conciliar el catolicismo y la libertad. La separación de la Iglesia y del Estado debe poner fin a todas las mentiras, dejar cada secta a sus fie-

---

44 *Notice biographique sur M.L. Boutteville,* 1837.

45 «Digámoslo aquí en alabanza del clero francés, en honor a su inteligencia, se encuentran en él muy pocos galicanos» (p. 172).

les. Formemos la sociedad de la moral universal, abierta a los que reconozcan que la ley moral procede esencialmente de la naturaleza humana; ella preparará una buena enseñanza moral para las escuelas de todos los grados. La humanidad podrá esperar así un bello futuro: «Se deberá, en una buena parte, a que la era revolucionaria, inaugurada por Francia, habrá sustituido entre los hombres la ley de gracia y represión por la ley de justicia y libertad.»[46]

La moral natural que ensalzaba Boutteville tenía su base, de acuerdo con deístas como Carle o Richer, en la religión natural. Pero otra escuela, la de la «moral independiente», afirmó que la moral se basta a sí misma y posee una verdad demostrativa demasiado grande para que se pueda debilitar haciéndola reposar sobre hipótesis metafísicas. El apóstol de esa doctrina, Massol, comenzó por exponerla en las logias masónicas, donde despertó enérgicas oposiciones; después se dirigió al gran público haciendo aparecer una revista periódica, *La Morale indépendante*. «Se trata de una ley por excelencia, dice Massol partiendo de Cicerón, conforme a la razón, inscrita en los corazones, cuya voz nos dicta nuestros derechos y nuestros deberes, cuyas amenazas nos apartan del mal.» Es la ley moral. No es una ley derivada, puesto que reposa sobre un hecho aseverado, innegable. «Ese hecho es que el hombre es un ser libre y responsable, es decir, una persona, o al menos él se concibe como tal. Que como tal, todo ser humano se rebela contra toda opresión, toda violencia, en la forma que sea. De ahí su sentimiento de dignidad, el respeto que se tiene a sí mismo. Pero ese respeto de sí, el hombre en presencia del hombre lo exige para su persona. Por eso mismo, siente necesariamente que ese mismo respeto es exigible por parte de los otros, debido a los otros. Tal es el origen

46 Este libro hizo perder a Boutteville su plaza de profesor en Sainte-Barbe. De todas formas, redactó una respuesta a *L'Athéisme et le peril sociale*, de Dupanloup. Trabajaba para fundar una escuela secundaria libre, donde su moral sería enseñada, cuando la guerra de 1870 estalló y adelantó su fin. Vacherot pronunció una emotiva alocución ante su tumba.

del derecho y del deber, que no es más que el derecho reconocido en el prójimo.»[47] Si, a veces, la ley moral no ha sido reconocida es porque se ha pretendido ligarla a las efímeras hipótesis de las religiones.

He ahí la teoría que los colaboradores de *La Morale indépendante* desarrollaron con perseverancia. No dejó a los contemporáneos indiferentes; las adhesiones fueron numerosas, las críticas también. Los deístas, como Patrice Larroque, afirmaron que no se podía vivir sin la creencia en Dios; Guéroult sostuvo una vez más, como buen saint-simoniano, que la moral no se separa de la religión.[48] Refutaciones corteses fueron realizadas por el gran orador católico de Notre-Dame, el padre Hyacinthe,[49] por el apologista protestante, Guizot,[50] por el representante del espiritualismo universitario, Caro.[51] *La Morale indépendante* respondió a sus contradictores en un lenguaje igualmente cortés y moderado; por el contrario, se divertía citando la violencia de ciertas pastorales dirigidas contra ella.[52] Massol no acepta ya el dogmatismo anticristiano; reprocha a los materialistas y a los ateos de *La Libre Pensée* que den demasiada importancia a afirmaciones que no pueden demostrar. Su fiel discípulo Henri Brisson afirma que «las opiniones religiosas y las ciencias morales se encuentran en un estado de desinterés recíproco.»[53] Descartan también, no sin desdén, los sistemas de todos aquellos que pretenden aportar al mundo una religión rejuvenecida o que esperan todavía una conci-

---

47 Nº 1, 6 de agosto de 1865.

48 27 de agosto de 1865.

49 10-31 de diciembre de 1865.

50 3 y 17 de mayo de 1868.

51 1 de agosto de 1869.

52 Citó, por ejemplo, ese extracto de la pastoral del obispo de Nîmes: «Es evidente que con esa moral, que destruye la noción del bien y del mal absolutos, se autoriza, cada vez que se quiera, a cortar el cuello a los reyes. Una conciencia absurda podrá considerar ese acto como un crimen; pero una conciencia *inteligente* se dirá: está bien, y estará bien sin que nadie tenga el derecho de pretender lo contrario» (15 de septiembre de 1867).

53 6 de agosto de 1865.

liación.[54] El éxito de *La Morale indépendante* no fue ajeno al incremento del número de enterramientos civiles, pues en sus páginas se mencionaban como testimonios de liberación y de confianza en la verdad.

Les faltaba todavía a los amigos del espíritu laico, incluso después de la *Justice* de Proudhon, un gran tratado dogmático sobre la moral; éste les fue facilitado por Charles Renouvier. El filósofo, que proseguía desde hacía veinte años en su retiro su gran obra de reconstrucción del criticismo, no había descuidado jamás la moral ni los medios de enseñarla al pueblo. Desde 1842 señalaba su repugnancia por la moral cristiana, por la doctrina del pecado original y de las penas eternas, pero recordaba a los republicanos demasiado ansiosos la necesidad de organizar la educación de las masas antes de confiarles el poder.[55] En 1848 había sido uno de los audaces escritores que, respondiendo a la llamada de Hippolyte Carnot, redactaron manuales de moral cívica destinados al pueblo; su libro, vigoroso y claro, fue denunciado desde la tribuna de la Asamblea Constituyente como manchado de socialismo. Renouvier vivió con alegría la fundación de *La Morale indépendante* y le satisfizo colaborar en ella; desde el primer número expuso que la sanción religiosa no es necesaria para la moral. Este poderoso pensador, que Taine alababa llamándole el «Kant republicano»,[56] publicó en 1869 la *Science de la morale*. Este libro ejerció una influencia notable en la enseñanza de la Francia moderna; culminaba la empresa ya intentada por Proudhon de fundar un sistema completo sobre la idea de justicia. Como los individuos solos existen, las relaciones entre ellos tienen a la justicia por regla. La justicia es la base del derecho y del de-

---

54 Massol dijo a propósito de uno de esos innovadores, Fauvety: «Es un hijo de la generación de 1830, de la familia de los Jean Reynaud y los Pierre Leroux, siempre a la búsqueda de esa piedra filosofal que se llama religión científica, como si una religión cuyo secreto se posee y sobre la que ha pasado su mano de hombre pudiera jamás ser una religión» (19 de noviembre de 1865).

55 *Manuel de philosophie moderne*, 1842.

56 Artículo citado por Giraud, *Essai sur Taine*, p. 244.

ber, sin ella no hay moral, pero ella basta para hacer una moral completa. Las religiones la prefieren al amor como principio de las relaciones entre los hombres; el amor, que siempre es caprichoso y tiránico, tal como se vio en la Edad Media, cuando inspiraba al cristianismo, no podría reemplazar a la justicia. Pero ésta no podrá establecerse hasta el día en que el estado de paz suceda al estado de guerra que reina actualmente en todas partes.

* * *

El debate entre la religión y la ciencia interesaba, agitaba profundamente al público intelectual; pero hasta 1870 tuvo poco eco en el mundo político. Allí la idea religiosa no era discutida; el retorno al cristianismo, que había seguido a la revolución de 1848, no parecía encontrar oponentes. En las grandes asambleas del Imperio, el Cuerpo Legislativo y el Senado, más o menos todo el mundo era cristiano o al menos se las daba de tal. ¿Era esto sincero? Algunos lo dudaban: Guéroult preguntó un día al Cuerpo Legislativo cuántos de sus colegas eran sinceramente creyentes, pero las protestas ahogaron su voz. La verdad es que casi todos los diputados, cualesquiera fueran sus convicciones individuales, creían en la utilidad social de las religiones y juzgaban necesario proteger a la Iglesia. Sin duda, la mayoría, al aprobar la política imperial favorable a los italianos, se separaba del partido católico, pero en el fondo pensaba como él sobre la cuestión romana. Nada lo prueba mejor que la simpatía con la que estos elegidos de la candidatura oficial escuchaban al jefe de la oposición, Thiers, defender el poder temporal del Papa y alabar el papel histórico del catolicismo. El grupo republicano del Cuerpo Legislativo se mostraba menos dispuesto a favor de la Iglesia; no obstante, no la atacaba, y, sobre todo, se abstenía de decir nada en contra de la religión. Jules Favre defendió a propósito de la cuestión romana opiniones opuestas a las de Thiers; sin embargo, el Cuerpo Legislativo le escuchaba con gusto a causa de sus efusiones religiosas, de sus referencias a un Dios que ha creado al hombre libre;

su discurso de 1866, en el debate sobre la Declaración, que mostraba al cristianismo conquistando el mundo mediante la pobreza, provocó aclamaciones unánimes.[57] En un debate económico, los dos adversarios, Rouher y Thiers, invocaron ambos a la Providencia.[58] El orador más audaz de la izquierda era Jules Simon; hablaba siempre del catolicismo con el mayor respeto, pero él, que en 1856 había afirmado sus preferencias por el régimen concordatario, exigía ahora la separación de la Iglesia y el Estado. Su discurso del 3 de diciembre de 1867 en el Cuerpo Legislativo invitó a los católicos a incorporarse al nuevo sistema, a desembarazar a la Iglesia de los lazos en los que la envolvía el Concordato.[59] Modificando una palabra en la célebre fórmula de Montalembert y de Cavour, pidió Iglesias libres en un Estado libre. Algunos dicen, añadía el orador, que de este modo la Iglesia se debilitará; esto es faltar el respeto al catolicismo. Otros dicen que la Iglesia será demasiado fuerte; es posible, pero aquellos que tienen fe en la libertad no se detienen ante este peligro. La proposición de Jules Simon no encontró ningún eco en la mayoría; ésta compartía la repulsión general provocada en Francia por el *Syllabus*, pero quería mantener la alianza del catolicismo con el Imperio.

En el Senado, el espíritu católico reinaba todavía más unánimemente. Un miembro de esta asamblea, escéptico y ateo, Prosper Mérimée, lo constató desde el inicio del Imperio; después de 1860 sobre todo, cuando se planteó la cuestión romana, el amigo de Jacquemont y de Stendhal se sorprendió de

---

[57] Claveau, *Souvenirs*, I, páginas 63 y 104, «El cristiano, dice Claveau, salva al republicano.»

[58] *Ibíd.*, p. 195.

[59] «No hay elección para los católicos salvo entre dos condiciones: bien repudiar toda alianza con el poder temporal que les impone concesiones tan contrarias a la esencia de la religión, bien reconocer que la religión ya no es a sus ojos más que un instrumento policial.» Jules Simon reimprimió este discurso en *La Politique radicale*. Un joven católico, Léon Lefebure, había presentado en 1864, en la Conferencia Molé, un proyecto de separación que no encontró eco entre sus correligionarios (Kannengieser, *Léon Lefebure*, 1912, p. 311).

ver la fuerza y el ardor del partido devoto.[60] Mientras tanto, el espíritu laico encontró a sus defensores en el Senado dentro del grupo de los galicanos. Los representantes de la alta magistratura, Dupin, Bonjean, Delangle, Rouland, conservaban la tradición de los parlamentos del Antiguo Régimen y de las cortes reales de la Restauración. Los progresos continuos del ultramontanismo les inquietaban; el *Syllabus* acabó de decidirles a replicar. Rouland se convirtió en el intérprete enérgico de sus sentimientos en la sesión del 11 de marzo de 1865; el discurso tuvo tanto más efecto cuanto que el orador había sido durante seis años ministro de Cultos: «Es preciso, dijo, arrancar el velo que cubre desde hace doce años los designios, las intrigas y los actos del partido ultramontano.» Este partido causa problemas en las diócesis, exalta a los curas contra los obispos, sacrifica al clero secular, nacional, frente al clero congregacionista «que no tiene ni voluntad ni patria fuera de la Regla». Las órdenes religiosas crecen cada día, se enriquecen, crean escuelas nuevas: «Desconfío de que la instrucción que dan, desde el punto de vista social y político, no esté perpetuando en nuestros hijos los disentimientos y los antagonismos que tanto sufrimos hoy en día, y que habría que borrar en interés del futuro.» Y Rouland enumeró los golpes infligidos a las tradiciones galicanas, las sentencias del Índice, las persecuciones contra los católicos liberales, todo coronado por el *Syllabus*.

Los galicanos eran católicos y aseguraban su deferencia con respecto a la Iglesia; el Senado los escuchaba, si no con simpatía, al menos sin hostilidad. Por el contrario, el príncipe Napoleón, con sus violentas salidas en contra del partido católico, resultaba odioso a la cámara; no obstante, estaba obligado a soportar al primo del Emperador. Pero en 1866 Napoleón hizo a Sainte-Beuve senador. Sainte-Beuve era conocido por sus opiniones irreligiosas; apenas había seguido un instante, al comienzo del Imperio, la corriente favorable a la nueva unión del trono y el altar. Desde entonces el célebre crítico se había asentado y se aplicaba a divulgar, en artículos codiciados por todo el público

60 *Lettres à M. Panizzi*, I, 53, 78, 109, 156; II, 15, 94, 254 y ss.

ilustrado, las teorías que sus amigos Renan, Taine, Littré, enseñaban en sus obras.[61] Al mismo tiempo comandaba una ruda guerra contra el partido clerical. En un cuadro sintético de la historia religiosa del siglo XIX, describió el nacimiento y el progreso de este partido, que «adopta todo lo que le sirve mientras le sirve, no más allá.»[62] Tal era el hombre enviado a sentarse al lado de los cardenales; tuvo en el Senado el efecto del lobo que entra en el redil. Y el nuevo senador no contemplaba quedarse callado en su asiento, como Mérimée; aunque poco hecho para la tribuna, creyó su deber defender ante la cámara alta la libertad de pensar y de escribir. La primera vez recogió muy acaloradamente el ataque de uno de sus colegas contra Renan, provocando así vivas protestas.[63] Unos meses después, se entabló una discusión sobre un recurso que denunciaba los libros que figuraban en una biblioteca popular.[64] Sainte-Beuve se quejó de que se aprovecahara esa ocasión para difamar esas obras «e instituir en nuestra libre Francia una especie de Índice de libros condenados, como en Roma.» Y tomó la lista de obras reprobadas: el *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, «que no tiene más culpa que la de decir muy a menudo demasiado alto y demasiado claramente lo que cada uno piensa en voz baja, lo que la hipocresía incrédula de nuestra época intenta todavía disimular»; los libros de Rousseau, de Proudhon, «hombre rudo y honesto muerto de agotamiento», de Michelet, de Renan, de Balzac, de otros. «¡Pónganse en guardia! Estos ca-

[61] Ver *Nouveaux Lundis*, V, artículo sobre Littré: «El corazón se estremece al pensar que es ese hombre, la rectitud y la virtud mismas, un alma en la que jamás una idea mala o dudosa ha penetrado, que es él a quien se va a elegir expresamente para denunciarle ante todos los padres de familia de Francia como prototipo de inmoralidad» (p. 217). Cf. artículos de Renan (*Nouveaux Lundis*, VI) sobre Taine (*ibíd.*, VIII).

[62] *Nouveaux Lundis*, IV, p. 432.

[63] Sesión del 29 de marzo de 1867.

[64] Sesión del 25 de junio de 1869. Recordó que el Imperio tenía tanto su izquierda como su derecha, y rogó a los senadores que evitaran «un acuerdo tan sorprendente contra esta clase, más o menos numerosa, a la que sólo se refieren, persignándose, como *librepensadores*, y cuyo único crimen consiste en el cuestionamiento de las doctrinas.»

lumniados de la víspera se convierten en los hombres honestos del día siguiente.»

Sainte-Beuve fue más allá todavía al año siguiente. El partido católico había preparado en el Senado un ataque en toda regla contra Duruy, a propósito de un recurso que denunciaba las ideas materialistas profesadas en la enseñanza superior.[65] El gran crítico respondió a Charles Dupin, que hablaba del mal hecho en varias diócesis: «Hay también una gran diócesis, Señores, ésta sin circunscripción fija, que se extiende por toda Francia, por todo el mundo, que tiene sus ramificaciones y sus enclaves hasta en las diócesis de los Señores prelados; que gana y aumenta sin cesar, insensiblemente y poco a poco más que con violencia y con gran ruido; que comprende en su longitud y en su latitud espíritus emancipados en grados diversos, pero todos de acuerdo sobre este punto, que es necesario ante todo estar liberados de una autoridad absoluta y de una sumisión ciega; una diócesis inmensa... que se cuenta por millones de deístas, de espiritualistas y discípulos de la religión llamada natural, panteístas, positivistas, realistas, escépticos y buscadores de todo tipo, adeptos del sentido común y sectarios de la ciencia pura.» Francia, continuaba el orador, ha visto el libre examen desarrollarse en todo momento desde 1789; ha sabido poner fin rápidamente a las «crisis de fanatismo o de hipocresía». Hoy la creencia en lo sobrenatural va en disminución, aunque el mundo oficial declare ser creyente.[66] Puesto que nuestro derecho moderno permite a los ciudadanos ser pensadores libres, es preciso otorgarles una verdadera tolerancia, una tolerancia por estima y por respeto: se puede tener tal o cual opinión sobre el origen de las cosas, sobre la eternidad del universo, sobre la estructura del cuerpo humano o las funciones del cerebro, sin ser

---

65 Sesión del 19 de mayo de 1868.

66 «En el lenguaje oficial, todo el mundo aparenta, hace profesión externa de sus creencias, mientras que la gran mayoría de fuera avanza sin embargo (muy lentamente, es cierto) hacia lo que podemos llamar el sentido común... Pero es habitual (yo diría incluso que está de moda) injuriar esa disposición del espíritu en todas las reuniones y solemnidades públicas, describirla como una desgracia, como una bajeza moral deplorable.»

por ello ni un hombre menos honesto ni menos irreprochable en la práctica de los deberes sociales. El gobierno no tiene que intervenir en las cuestiones metafísicas o teológicas.[67]

A continuación, Sainte-Beuve, abordando el objeto preciso del debate, mostró la falsedad de los asertos formulados por el peticionario y defendió la facultad de medicina contra los ataques del partido clerical. Enumeró los éxitos y las coacciones de este partido, Renan expulsado del Colegio de Francia, Littré rechazado por la Academia Francesa, Duruy insultado, la hipocresía social favoreciendo los atrevimientos de los fanáticos. La franqueza agresiva del discurso de Sainte-Beuve provocó tales protestas y le valió una acogida tan hostil que el escritor librepensador debió renunciar a tomar la palabra en el Senado.[68]

Del mismo modo que el espíritu religioso dominaba las asambleas políticas, el acuerdo con el clero complacía a los ministros de Napoleón III. Sin embargo, el espíritu laico obtuvo una clamorosa victoria el día en que Victor Duruy se convirtió en ministro de Instrucción Pública. Sabemos por sus *Souvenirs* que la reflexión le había alejado hacía tiempo de las creencias religiosas.[69] El ministro, devoto leal del emperador, pretendía hacer respetar el catolicismo y practicar el régimen del Concordato; pero quería también reanimar la enseñanza laica y arrancarla a la dominación del clero; así, los conflictos con los prelados comenzaron bien pronto. En la enseñanza primaria, afirmó, con gran enojo de los otros ministros, la

---

67 «La disposición verdadera de un gobierno en esta clase de cuestiones debería ser una equitativa y suprema indiferencia, una imparcialidad superior y que se inclinara más bien hacia la benevolencia para con todos, de manera que siempre se mantuvieran y preservaran las libertades y los derechos de cada uno.»

68 Ver Claveau, *Souvenirs*, I, página 228 y ss. Cf. Ernest Lavisse, *Victor Duruy*, p. 119. El discurso de Sainte-Beuve tuvo una gran repercusión en el Barrio Latino y le valió la felicitación colectiva de los alumnos de la Escuela Normal.

69 Duruy, *Notes et souvenirs*, 1901. Taine, en su artículo de 1862, comparaba los manuales de historia de Duruy con los libros publicados por la *Librairie catholique* de Mame, y hacía resaltar la diferencia entre los dos sistemas de educación (citado por Giraud, *Essai sur Taine*, p. 230).

necesidad de la instrucción gratuita y obligatoria.[70] Un día osó denunciar ante el Cuerpo Legislativo los abusos de la carta de obediencia: el país del viejo sentido común galo no comprenderá jamás, dijo, «que con tres alnas de tela negra o gris un jefe de comunidad pueda hacer un dispensario militar.»[71] En la enseñanza secundaria, restituyó la clase de filosofía que Fourtoul y sus consejeros habían mutilado. Por último, lo que indignó al clero, organizó la enseñanza de las jóvenes, alentó a las municipalidades para crear los «cursos Duruy», y cumplió así el deseo de Michelet y de todos aquellos que deploraban la separación moral existente en la burguesía entre el hombre y la mujer. Así, Duruy, durante su largo ministerio, se encontró en el territorio hostil de los grandes cuerpos del Estado. Éstos no se unieron a los repetidos ataques de Dupanloup contra él, pero si el Senado se abstuvo de emitir un voto de desconfianza en el gran debate en que Sainte-Beuve ofreció a Duruy un apoyo comprometedor, fue solamente para no manifestar públicamente su oposición al ministro del emperador. Finalmente, Duruy fue sacrificado en 1869.

En resumen, se distinguían en aquel momento en Francia una masa poco dispuesta al cambio, que conservaba la religión tradicional con una fe por otra parte bastante tibia, y después dos minorías activas y ruidosas: una, devota de la Iglesia, estaba feliz de proclamar el triunfo del ultramontanismo; otra, orgullosa de su cultura intelectual, de sus descubrimientos científicos, pensaba que los defensores de una teología envejecida no tenían más argumentos serios que oponerle. Estas dos minorías se conmovieron y apasionaron igualmente con la aparición del

[70] *Le Moniteur* publicó el informe en el que llegaba a esta conclusión, después insertó, al día siguiente, una nota diciendo que era solamente la opinión personal de un ministro (6 y 7 de marzo de 1865). Ahora bien, los anticlericales declarados, como About, fueron mucho tiempo hostiles a la obligatoriedad e incluso a la gratuidad (ver About, *Le Progrès*, p. 375 y siguientes).

[71] Esta frase dejó estupefacto al Cuerpo Legislativo. «Le respondió un inmenso clamor que aún no han olvidado quienes lo escucharon» (Claveau, *Souvenirs*, I, p. 150).

Syllabus. Éste enardeció a los católicos intransigentes y desesperó a los católicos liberales, a pesar del ingenioso intento de explicación de Dupanloup; rebeló a los partidarios del espíritu laico y multiplicó entre ellos a los partidarios de la separación de la Iglesia y el Estado.[72] No es que esta reforma encontrara la adhesión de todos los hombres de extrema izquierda. Si Gambetta la reclamó en el programa de Belleville en 1869, Blanqui no veía en ella más que un medio de salvar al clero al día siguiente de una revolución victoriosa.[73] Pero el «Viejo» no logró que la mayoría de los radicales aceptara su opinión.

El cuadro del estado religioso de Francia al final del Segundo Imperio fue trazado con talento y con conciencia por Vacherot en su libro sobre *La Religion*. El filósofo seguía siendo un adversario de la Iglesia católica, pero admirador del sentimiento religioso: quiso, en este nuevo estudio, devolver a la religión su rango legítimo, «recolocándola en su verdadero hogar, que es el alma humana, al lado de la moral, la metafísica, la poesía, de todo lo excelso que laa humanidad conoce.»[74] Vacherot ensalza la obra útil y seria llevada a cabo por Renan y sus contemporáneos. Los teólogos no han sabido refutar ninguno de los argumentos de la crítica bíblica; se lanzan sobre las grandes frases que pueden emocionar a la multitud, invocando las necesidades de la humanidad, los principios del orden social. No se habla la misma lengua desde los dos lados.[75] Así, ha podido constituirse la ciencia de las religiones, con su objeto, su mé-

[72] Había un pequeño grupo de galicanos de extrema izquierda que, dirigidos por Bordas-Demoulin, había luchado durante veinte años contra el ultramontanismo sin querer separarse de la Iglesia. El principal escritor de ese grupo, François Huet, culminó su evolución después del *Syllabus* y prefirió, como él dijo, «la plena independencia de la razón, liberada de todo dogmatismo, a toda dependencia sobrenatural» (*La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, prefacio). Ver sobre él la introducción de Pidoux a su libro póstumo, *La Révolution philosophique au dix-neuvième siècle*.

[73] Blanqui, *Critique sociale*, I, p. 183: «La contraseña de la próxima traición será: supresión del presupuesto de los cultos, separación de la Iglesia y el Estado.»

[74] *La Religion*, prólogo.

[75] «Al sabio que exige que se le resuelva la contradicción de un texto o que

todo, desde ahora segura de vivir a pesar de las objeciones de los teólogos. Pero no es aconsejable hacerse ilusiones; la gran masa no ha sido penetrada por el espíritu filosófico y científico. Muchos incrédulos no se han liberado del yugo religioso más que para satisfacer sus apetitos; otros combaten a la Iglesia por espíritu de contradicción. Desechados estos últimos, «¡qué cosa microscópica, imperceptible, es el librepensamiento, en el seno de este océano infinito de creencias religiosas!»[76]

Consideremos, continúa Vacherot, las diversas clases sociales.[77] Las clases altas parecen reconquistadas por la religión desde el siglo XIX: la nobleza ha vuelto a ella por espíritu de tradición, la burguesía rica por instinto de conservación. En cuanto al mundo del espíritu, si ha reencontrado el respeto por el cristianismo, no ha retomado sus creencias. Los sabios «dejan con una sonrisa a los teólogos acomodar sus dogmas y sus textos a los hechos y a las teorías de la física, de la astronomía o de la historia natural, porque esta inocente operación conserva intactas las verdades de la ciencia.»[78] La burguesía «no clásica» no experimenta esa simpatía por las religiones que es frecuente entre los sabios no creyentes. La renovación mística del siglo XIX la ha dejado indiferente; sigue bajo la influencia de Voltaire y se deja guiar por el sentido común, por la conciencia natural que da la experiencia de la vida mo-

---

se le aclare el sentido, se le responde que todo se sostiene en el monumento sobre el que reposa la fe de los pueblos, y que una piedra que de él se quite puede hacer que se derrumbe el edificio entero. Al filósofo que no puede acomodar un dogma a su razón o su conciencia, se le replica mostrándole las grandes obras morales o sociales de la religión. La crítica entiende todo esto y va más allá, ocupada únicamente en llenar sus lagunas, en rectificar sus errores» (p. 130).

76 p. 245.

77 «Hay un signo infalible en el que se reconoce que una religión está en decadencia o en progreso: no es precisamente el número más o menos grande de adeptos que ésta gana o pierde, es la calidad intelectual y social de aquellos que se adhieren o se apartan» (p. 354).

78 p. 401. Hay, dice Vacherot, sabios que son creyentes, pero éstos no dudan, puesto que la ciencia está en juego, en conservar la independencia de su razón.

derna.[79] El mismo estado de espíritu domina en la parte más educada del pueblo, la que ha progresado en el último medio siglo. La incredulidad volteriana, que no había alcanzado a la clase obrera en tiempos de la Revolución, se impone ahora en los talleres; es visible en las profesiones en las que hay tiempo para meditar, entre los sastres, los cordeleros. Sólo el obrero de empleos groseros, embrutecido por la fatiga, permanece ajeno a esta evolución. En cuanto al campesino, absorbido por su trabajo, aislado del resto del mundo, vive al margen de las grandes corrientes populares; pero las cosas cambiarán, incluso entre los *pagani* modernos.[80]

Convencido de que las religiones deben desaparecer, Vacherot no les desea un final demasiado rápido. Las sociedades modernas tienen necesidad de tiempo para instituir la educación moral que debe necesariamente reemplazar a la instrucción religiosa.[81] Pero lo que hay que acometer cuanto antes es la separación de la Iglesia y el Estado. Los filósofos la desean; los creyentes deben exigirla también, porque la religión ganará en dignidad. Quizás incluso esta reforma dé al catolicismo una fuerza nueva. La filosofía no puede inquietarse, porque posee la verdad científica, y las más nobles tendencias del espíritu moderno contribuirán a su victoria.

---

79 «Es preciso ver con qué simplicidad de lógica, con qué tranquilidad de conciencia, estas clases escatiman las cuestiones que la erudición, la crítica, la filosofía de nuestros historiadores y de nuestros sabios resuelven con tanto esfuerzo» (p. 411).

80 Se puede asemejar a las observaciones de Vacherot el fresco trazado por un antiguo obrero, Corbon (*Le Secret du peuple de Paris*, 1863). Según él, la élite de los obreros parisinos perdió la fe religiosa y la reemplazó por un ideal social, por la fe en el progreso.

81 «Si la educación de la escuela no reemplaza a la educación de la Iglesia, que es cada vez más impotente, será a costa del sentimiento moral, en el pueblo sobre todo, que no tiene como guía de sus imperiosos instintos ni las tradiciones de la familia, ni las conveniencias del mundo; será a costa del futuro de las sociedades modernas que volverán a la barbarie, por el camino de una civilización toda material» (p. 437).

9.
El advenimiento de la República

La guerra de 1870 hizo olvidar a Francia las discusiones religiosas. La proclamación de la infalibilidad pontificia y la toma de Roma por los italianos, esos dos grandes hechos que marcaron el apogeo del poder espiritual y el fin del poder temporal del papado, pasaron al principio casi inadvertidos en mitad de los males causados por la invasión y la derrota. El partido republicano, al adueñarse del poder después del 4 de septiembre, dejó al clero tranquilo; apenas hubo una excepción en Lyon. Por el contrario, en París, después del sitio, el triunfo de la Comuna mostró en qué medida la alianza de la Iglesia con el Imperio había desarrollado entre los revolucionarios el odio al clérigo. La propia Comuna intentó aplicar el programa común a la mayoría de los grupos republicanos cuando decretó, el 2 de abril de 1871, la separación de la Iglesia y el Estado y la supresión del presupuesto para los cultos, o cuando aprobó las medidas tomadas por el delegado de enseñanza, Edouard Vaillant, para la apertura de escuelas laicas. Pero a esto los fanáticos añadieron la instalación de clubes en diversas iglesias, las detenciones de clérigos y de religiosos que sirvieron para preparar los fusilamientos de finales de mayo y el asesinato del arzobispo de París.

Era un espíritu contrario el que se desarrollaba en una gran parte de Francia. Los grandes desastres disponen a los pueblos a pedir el socorro del más allá, a buscar en la religión tradicional un apoyo o al menos un consuelo. La creencia en las apariciones sobrenaturales había crecido entre los católicos en los últimos veinte años, como lo probaba la popularidad de Lourdes; las desgracias nacionales le dieron un nuevo impulso.

La gente se precipitó a los lugares sagrados, testigos de milagros recientes, para implorar la recuperación de Francia. El clero, por lo demás, salía de la guerra con una popularidad renovada. A diferencia de los clérigos de 1814 y 1815, los de 1870 habían actuado en plena armonía con la nación en armas; muchos habían servido, siendo de gran utilidad, como enfermeros voluntarios en las ambulancias y en los hospitales; varios prelados, como Dupanloup, se habían destacado por una infatigable dedicación a sus diocesanos.

La política vino a secundar y a sacar provecho de este movimiento religioso. La revolución de 1848 había acelerado en la burguesía la adhesión que databa de la época de Luis-Felipe; desde entonces esta clase veía en la religión el garante del orden social, la protectora de las fortunas adquiridas, la enemiga del socialismo. La Comuna vino a dar a este movimiento un impulso nuevo. No es exagerado decir que esta guerra civil provocó en Francia tanta emoción como la victoria de Alemania. Todo «comunero» fue considerado un bandido y un incendiario; la Comuna, para millones de franceses, fue la destrucción de las Tullerías y el asesinato del arzobispo. Por reacción contra ella, la gente se volvió hacia la Iglesia que había merecido el odio de los malhechores parisinos. Estos sentimientos se abrieron camino hasta la Asamblea Nacional. El sufragio universal había dado la mayoría a los partidarios de la paz: descartando a los bonapartistas, abrumados por la vergüenza de Sedan, y a los republicanos, responsables de las derrotas sufridas desde el 4 de septiembre, los electores habían elegido a hombres que, apartados del poder, no estaban comprometidos en el desastre. Legitimistas, orleanistas, liberales moderados, formaron la mayoría de la Asamblea. Los campesinos, dando una tregua a sus viejas desconfianzas hacia el castillo, dieron sus votos al terrateniente para que firmara la paz y levantase a Francia. El señor era el aliado del cura; pero mientras que antaño era el gentilhombre el que protegía al clérigo, ahora era este último, sostenido por todo el poder de la Iglesia, el que aparecía como protector del noble.

El clero sentía su fuerza y quería utilizarla. Puesto que el Imperio había sucumbido; puesto que el año 1848 había mal-

quistado definitivamente a la República y a la Iglesia, contaba con poner en el trono al monarca de derecho divino, al enemigo de la Revolución. Los obispos trabajaron enérgicamente para la restauración de la monarquía: el prudente cardenal Donnet llegó a hablarlo con Thiers; el cardenal Mathieu invitó al conde de Chambord a adueñarse inmediatamente del trono. Muchos prelados empleaban el mismo lenguaje. Todas las pastorales episcopales describían los atropellos de la Comuna para ilustrar así el resultado natural de una política hostil al catolicismo. A la restauración francesa el clero quería añadir otra: si Enrique V había de entrar en el Louvre, Pío IX debía regresar al Quirinal; todas las cartas pastorales de los obispos encerraban invectivas apasionadas contra la usurpación piamontesa. Así, la propaganda política y la propaganda religiosa se unieron para anunciar una nueva alianza del trono y el altar. La devoción del Sagrado Corazón se convirtió, como dijo un legitimista, en «el símbolo social y político del ultramontanismo.»[1] Una orden religiosa de formación reciente, la de los Asuncionistas, trabajaba ardientemente en esta campaña. Una revista fundada por ella emprendió un ataque en toda regla contra la Universidad.[2] Al mismo tiempo, esta orden creó el Consejo Central de Peregrinaciones, y preparó las grandes manifestaciones de la Salette y de Lourdes. Estos esfuerzos acabaron en una derrota política: la intransigencia del conde de Chambord hizo fracasar la restauración. La mayoría conservadora de la Asamblea Nacional quiso al menos hacer algo útil

---

[1] *Souvenirs*, de Saint-Valry, citados por Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine*, II, p. 75.

[2] Ver, por ejemplo, el artículo del fundador de la orden, el padre d'Alzon, en el primer número de la *Revue de l'enseignement chrétien* (mayo de 1871). «*Delenda Carthago*. Es hora de saber quiénes son los verdaderos autores de nuestras derrotas; de dónde procedía la educación tan endeble de nuestros oficiales frente a la ciencia incontestable de los estados-mayores prusianos; qué formación pedagógica recibieron esos campesinos que negaban el pan a nuestros soldados, encontrando adecuado reservarlo para el invasor...; qué maestros tuvieron las gentes de Belleville y qué maestros tuvieron los marinos, la guardia móvil bretona y los suabos pontificios.»

para la Iglesia y logró aprobar la reforma más insistentemente reclamada por los católicos militantes, la de la libertad de la enseñanza superior.

Este movimiento católico encontró una resistencia formidable. No en vano la juventud de las Escuelas llevaba veinte años aprendiendo a respetar la ciencia, a alabar el espíritu crítico, a rechazar el milagro y lo sobrenatural; ahora se indignaba por que se pretendiera favorecer la superstición popular y hacer que los hombres ilustrados aceptaran las nuevas devociones. Por otra parte, los republicanos se irritaban al ver al clero entero trabajando por la restauración del rey: si muchos de ellos eran hostiles a todas las religiones, otros, que no llegaban a tanto, que a veces eran incluso cristianos de corazón, se decidieron a separar el catolicismo del clericalismo, a rechazar las pretensiones de los obispos, a apartar al clero de la política. La situación exterior preocupaba igualmente a aquellos que temían que la campaña a favor del poder temporal del Papa acabara con una ruptura diplomática, quizás con una guerra contra Italia; este estado de ánimo contribuyó mucho al triunfo de los candidatos republicanos en las elecciones complementarias de julio de 1871. Por fin, los librepensadores juzgaban que había llegado el momento de dirigirse al medio rural, de hacer tambalear en los pueblos el dominio de los curas, de ganar a esa gran masa campesina que, desorientada, disgustada con el Imperio, insegura con respecto al futuro, sería de quien pudiera hacerse con ella. La defensa de la religión figuraba en el programa de todos los grupos conservadores; el anticlericalismo fue el lazo que unió a todos los grupos republicanos.

La lucha se desató en la Asamblea Nacional en varias ocasiones; en cualquier caso, fue mucho menos ardiente que en el país. Las cuestiones políticas por resolver eran tan numerosas y tan graves que las cuestiones religiosas quedaron en un segundo plano. Cuando se abordaron, los dos partidos opuestos lo hicieron con moderación. Los hombres de izquierda sabían que la unión les era necesaria para mantenerse frente a la mayoría, para ganar el país para la república; debían complacer a sus amigos del centro izquierda, todos favorables a la insti-

tución religiosa, varios de ellos católicos practicantes, como Marcère y Étienne Lamy. Los hombres de derecha, entre los cuales había muchos con afinidades orleanistas, comprendieron el daño que les hacía ante los electores las exageraciones del catolicismo intransigente; se inquietaron con los argumentos que Louis Veuillot, según su costumbre, proporcionaba cada día a sus enemigos. Sus jefes, sobre todo el duque de Broglie y Dupanloup, pertenecían al grupo de católicos liberales, siempre en guerra con *L'Univers*. El patriotismo les obligaba a refrenar la política italianófoba; el interés político les obligaba a no poner en entredicho la libertad de conciencia y la igualdad de cultos. Volvieron a buscar el apoyo de todas las religiones reconocidas por el Estado, esperando que su éxito común beneficiara sobre todo al catolicismo.

El primer debate serio sobre la cuestión clerical se entabló ante la Asamblea en enero de 1873, a propósito de la reforma del Consejo Superior de Instrucción Pública. Se trataba de restablecer este consejo tal cual lo había creado la ley de 1850; el papel que en él se daba a los obispos provocó las críticas de la izquierda. Henri Brisson combatió el argumento según el cual este consejo debía representar a los diversos elementos de la sociedad; es la Asamblea Nacional, dijo, la que representa a la sociedad francesa; en el consejo superior los hombres competentes, los universitarios, deben dominar. Los ministros de los distintos cultos no tienen nada que hacer en él; nuestro principio, concluyó el orador, «es el carácter exclusivamente laico de la enseñanza pública, preservadora última de la personalidad y de la unidad francesa.» Un sabio que iba a hacerse célebre por su perseverancia en la defensa de los derechos del Estado, Paul Bert, demostró también que el consejo superior debía ser una asamblea de especialistas, capaces de hacer progresar la pedagogía, esa ciencia casi desconocida en Francia; se haría bien, pues, en apartar de él a los ministros de los cultos, que plantearían cuestiones irritantes e insolubles.[3] Un diputado muy alejado de

---

[3] «Ustedes estarán obligados a hacer de su Consejo Superior de la Enseñanza una suerte de tribunal filosófico y teológico, en el cual se discutirá

Brisson y de Paul Bert por sus convicciones cristianas, Edmond de Pressensé, combatió también el proyecto; ardiente partidario de la separación de la Iglesia y el Estado, exhortó a sus colegas, en interés de la religión, a no mezclarla en los asuntos políticos. Montalembert, continuó el orador, comparaba la Universidad con una aduana: «yo pregunto si los inconvenientes que presenta esta aduana de las inteligencias desaparecen cuando los obispos se convierten en los encargados de esta aduana.» Francia ha visto retroceder sus fronteras materiales; es preciso no hacer retroceder sus fronteras morales ni arrebatarle una de las grandes conquistas de la Revolución, «el Estado laico que se reconoce incompetente en las cosas del alma, el Estado que se detiene ante la conciencia.»

Este lenguaje de los hombres de izquierda fue refutado, no solamente por los ultras del partido católico, sino por los moderados. Broglie expuso que simplemente se regresaba a la política liberal de 1850. El ministro de Instrucción Pública, Jules Simon, afirmó que la Universidad deseaba un consejo donde «todas las grandes autoridades morales de la sociedad» estuvieran representadas. Un filósofo que hasta entonces había combatido en primera fila contra la Iglesia, Vacherot, vino a apoyarles con su discurso. Los ministros de los cultos, dijo, deben tener su lugar en el consejo, porque «las religiones que han sido en el pasado las institutrices, las nodrizas del género humano, son todavía hoy las mayores escuelas de moral popular.»[4] Durante toda la discusión, los adversarios de la enseñanza laica apelaron según su conveniencia a los recuerdos de la Comuna.[5] El proyecto de Broglie fue adoptado.

Poco tiempo después, el 24 de mayo supuso el triunfo del partido católico. Al día siguiente de esta jornada, un grupo

---

siempre acerca de lo que es verdadero o falso, en el dominio de lo indemostrable» (sesión del 13 de enero).

[4] Sesión del 10 de enero.

[5] Dupanloup, sobre todo, habló de ella; si el cristianismo desapareciera, dijo, «la Comuna de París estaría muy pronto en todas partes, y ustedes se convertirían en el terror del mundo civilizado». El obispo mostró también que el consejo debía imponer la filosofía espiritualista: «Mi idea formal es

numeroso de diputados participó en la peregrinación a Chartres; el mes siguiente, una fracción más importante todavía de la Asamblea Nacional se unió a las fiestas de Paray-le-Monial, en las que fue exaltada la devoción al Sagrado Corazón. Un diputado de la izquierda había ordenado que sus exequias fueran civiles: el día del entierro, viendo que no se llevaba el cuerpo a la iglesia, la delegación de la Asamblea abandonó el cortejo, imitada por la escolta militar; la oposición protestó contra esta conducta, y contra una circular en la que el prefecto del Ródano declaraba su intención de impedir los enterramientos civiles; la mayoría aprobó la postura del prefecto. Seguidamente, la izquierda luchó en vano contra la ley que autorizaba la construcción de la iglesia del Sagrado Corazón en Montmartre. El clero obtuvo otras ventajas. La ley sobre la capellanía militar, a la que se opusieron dos generales republicanos, Guillemaut y Saussier, criticada también por un republicano católico, Jouin, triunfó por encima de todos los obstáculos, gracias a la actividad infatigable de Dupanloup. Pero se dio mucha más importancia a la aprobación de la ley sobre la enseñanza superior. Es un ejemplo curioso de los errores que pueden cometer los contemporáneos, los mismos legisladores, sobre las consecuencias y el alcance de las leyes nuevas: la ley de 1850, que debía tener resultados considerables, no suscitó, cuando fue promulgada, más que una emoción bastante débil, y encontró una mala acogida en una parte del clero; la ley de 1875 espantó, indignó a los republicanos, e hizo nacer entre los amigos de la Iglesia esperanzas que la realidad no confirmó.

Inútil seguir y resumir las tres deliberaciones que precedieron a la votación de esta ley. El verdadero jefe de la mayoría durante este debate, Dupanloup, no dejó escapar la ocasión de señalar una vez más los peligros del materialismo y del ateísmo. En

---

que la enseñanza de la filosofía sea supervisada muy de cerca, por la simple razón de que los padres de familia quieren sentirse seguros frente a esa ciencia de ignominia que intenta hoy sustituir por el simio perfeccionado la palabra sublime mediante la cual la Biblia enseña al niño el origen divino del hombre: *Qui fuit Dei.*»

cualquier caso, la misma habilidad que ya le había servido en 1850 le impidió invocar, a imagen de los católicos intransigentes, el derecho exclusivo de la Iglesia en materia de enseñanza;[6] declaró estar a favor de la libertad, del derecho común.[7] Esta prudencia le aseguró el apoyo de los liberales de centro izquierda; su representante, Edouard Laboulaye, fue el relator de la ley y la defendió con éxito contra los ataques de los dos partidos extremos. La mayoría de los oradores de izquierda aceptaban la libertad de la enseñanza superior, Paul Bert declaró que sería preciosa para todos los librepensadores, siempre expuestos a la persecución, y que sería indispensable para la creación de grandes universidades prósperas y vivas.[8] Pero los republicanos querían que el Estado conservara la concesión de grados. Jules Ferry, sobre todo, favorable al principio de la libertad de la enseñanza superior, expuso, en un estudio preciso y erudito, que ahí residía para los poderes públicos una prerrogativa indispensable, y acusó a los católicos de querer alcanzar por etapas el monopolio de la Iglesia.[9] Un orador de izquierda se distinguió de sus amigos por el vigor de sus ataques, por el carácter cortante de sus declaraciones: Challemel-Lacour. Para él, Paul Bert se engañaba sobre los beneficios que aportaría la libertad de la enseñanza superior; el fin de la nueva ley era formar auxiliares

---

6 Jean Brunet, por ejemplo, exigió la prohibición de «todo establecimiento de enseñanza superior que no se apoye sobre el principio supremo de Dios, el Creador y el Director del Universo» (sesión del 22 de diciembre de 1874).

7 Ver sus discursos del 4 y el 5 de diciembre de 1874, y del 7 de junio de 1875.

8 3 de diciembre de 1874. Se declara miembro de «ese partido que se ha designado y que se designa a menudo con el nombre de partido del librepensamiento»; es uno de los primeros empleos parlamentarios de esta expresión.

9 Descartó cuidadosamente todo debate relativo a lo sobrenatural. «Creo, dijo, en el Estado laico, laico en su esencia, laico en todos sus órganos, y afirmo que no puede haber conflicto alguno en él, en el seno del Estado al que pertenecemos, tanto como en el Parlamento ante el que tengo el honor de hablar, salvo entre los derechos laicos y las verdades sensibles» (11 de enero de 1875).

del espíritu católico, apóstoles del *Syllabus.* Se enseñaría a la juventud la necesidad «de combatir, de minar, de destruir los principios que son el fundamento de nuestra sociedad actual.» Una ley semejante, elaborada en un momento en el que el espíritu laico triunfaba en Europa, debilitaría a una Francia convertida en campeona del ultramontanismo. La áspera filípica de Challemel-Lacour asombró a la Asamblea, y no recogió la adhesión de todos los republicanos.[10] Muchos de los diputados favorables a la república eran hostiles a las tendencias irreligiosas. El centro izquierda había abandonado la izquierda en el debate del 24 de junio de 1873 sobre los enterramientos civiles. Uno de los legistas más escuchados de la oposición, Bertauld, gran enemigo de todo privilegio acordado a las congregaciones, declaró que no se debería jamás autorizar la existencia de sociedades que se propusieran propagar el ateísmo. Un viejo republicano de 1848, Arnaud de l'Ariège, combatiendo enérgicamente a Dupanloup, repitió una vez más su deseo de ver al clero convertido a las ideas republicanas.[11]

Si dejamos la Asamblea Nacional para considerar el país, veremos la lucha contra el clericalismo, bastante anodina durante el año que siguió a la guerra, activarse a partir de 1872, después del desarrollo de las grandes manifestaciones católicas, y mostrar todo su vigor después del 24 de mayo. A esta lucha los pensadores no permanecen ajenos. Si Renan y Taine, emocionados por el desastre de Francia, comenzaban a buscar la recuperación a través de una política conservadora, Littré y Renouvier se involucraron en las discusiones cotidianas. La influencia del

---

10 4 de diciembre de 1874. Jules Simon exagera, sin embargo, cuando afirma que este discurso «es el comienzo de la lucha abierta contra el catolicismo y, al mismo tiempo, el origen de la separación que se ha producido en el partido republicano, entre los jacobinos, de una parte, y los liberales, de otra» (*Dieu, patrie, liberté*, p. 177).

11 El clero, dijo, «podría hacer tanto bien identificando de todo corazón sus intereses con los grandes intereses de la democracia francesa, en lugar de obstinarse en una situación que parece conducirle a un estado de casta distinta, tanto que se termina por creerle hostil a la sociedad moderna» (14 de junio de 1875).

segundo iba a extenderse más, a ser más duradera, porque antes de nada se ganó sin ambages a la comunidad universitaria; la influencia del primero fue más marcada hasta el fin de la Asamblea Nacional, a causa de la popularidad que rodeaba a su persona.[12] Littré fue para los republicanos el *sabio*, que aporta el resultado de sus reflexiones a los políticos absorbidos por la batalla de todos los días. Este sabio era un moderado, inflexible en los principios, pero siempre favorable a las transacciones que podían fortalecer la paz interior; era también un optimista, tan convencido de la fuerza persuasiva de la verdad que juzgaba inútil precipitar el triunfo por medios coercitivos.

La negación de la teología, decía Littré, penetra en todos sitios; la ciencia no reconoce más que la experiencia y lo relativo, rechaza toda especulación sobre el origen o el fin de las cosas. Al contrario, el partido católico tiene el defecto de ser el gran hacedor de milagros; ya que «los milagros no aparecen más que ante aquellos que de antemano creen en los milagros.»[13] El partido republicano goza de una superioridad moral, porque ama y practica la tolerancia.[14] Por tanto, no debe ceder jamás a la tentación, no obstante bien natural, de aplicar a los clericales las reglas impuestas por ellos: «Eso sería el talión, y la justicia basada en la ley del talión no es una buena justicia.»[15] Se debe conceder a la Iglesia la libertad de la enseñanza superior, reservando para el Estado la concesión de grados; no será peligroso porque el número de los que se apartan de la antigua fe aumenta cada día. Littré permaneció fiel a esta

---

12 «A cualquier sitio que se vaya ahora mismo, tropieza uno con una necia *latría* a la persona de Littré» (Goncourt, *Journal*, 2ª serie, II, p. 75).

13 *De l'établissement de la trosième République*, p. 211. (Este libro es una colección de artículos publicados en su mayoría en *Philosophie positive* desde 1872).

14 «Desde que nuestro inmortal siglo XVIII conquistó el dogma moderno de la tolerancia, la sociedad se divide en dos bandos: los civilizados, que son tolerantes, y los bárbaros, que son intolerantes» (*ibíd.*, p. 187). «Sólo la Iglesia debe ser libre, dice el clericalismo; todo el mundo debe ser libre, incluida la Iglesia, dice la sociedad, elevada a ese alto grado de igualdad social por la filosofía y la ciencia» (*ibíd.*, p. 284).

15 *Ibíd.*, p. 325.

política tolerante, a pesar de los ataques sin pausa renovados contra él. Todo lo más, perdió alguna vez la paciencia ante anatemas de la derecha que atribuían al librepensamiento los crímenes de la Comuna; ¿será preciso, pues, respondía, recordar al catolicismo la noche de San Bartolomé, las dragonadas y el terror blanco? «Todas las doctrinas pueden ser pervertidas por el fanatismo, y todos los fanatismos, ya sean sagrados o profanos, son peligrosos y feroces.»[16]

Renouvier fundó la *Critique philosophique* en 1872 para exponer una doctrina y para combatir un peligro.[17] La doctrina era el criticismo neo-kantiano ya expuesto por él en sus grandes obras; era, en concreto, el sistema ético formulado en la *Science de la morale*. El peligro era el clericalismo, al que Renouvier atacaba con una convicción de viejo republicano demócrata y un ardor de meridional. La situación moral de nuestro país le parecía muy grave, porque «hay dos Francias en Francia, la de los clericales y la de los liberales... Ya casi no hay ideas y sentimientos comunes entre esos dos grupos, entre esas dos gentes, obligadas sin embargo a vivir bajo una misma ley civil.»[18] La única solución racional al problema es la libertad completa de las religiones junto con la indiferencia religiosa completa de la comunidad y del Estado, pero también con la organización de una enseñanza moral ofrecida por el Estado.[19]

El catolicismo, dicen Renouvier y su colaborador Pillon, constituye un peligro mayor que nunca, después de la transformación a la que el concilio del Vaticano acaba de someterle: desde 1870, no es más que papismo.[20] Sus progresos se ven favorecidos por los desfallecimientos de los liberales, que le conceden todo lo que demanda; ya en 1830 se dejaron enga-

[16] *Ibíd.*, p. 186.

[17] Sobre la fundación y los comienzos de la revista, ver la *Correspondance de Renouvier et de Secrétan* (1911).

[18] *Critique philosophique*, I, p. 279.

[19] «Sepamos bien que la separación de la Iglesia y el Estado significa la organización del Estado moral y enseñante» (p. 279).

[20] «Antaño el catolicismo no atacaba abiertamente los principios del Estado a la sombra de los cuales consentía en vivir; hoy declara que los

ñar por su apariencia liberal.[21] La filosofía ecléctica cometió sin cesar esta falta al desarrollar su prudente y cómoda teoría sobre la alianza de las dos hermanas inmortales.[22] Hoy nos reencontramos con esos mismos errores en Vacherot; forma parte de esa escuela contemporánea que, dando siempre el primer lugar a la historia, llega así «a justificar el pasado, sea cual sea, a encadenar el presente, a desmoralizar el futuro.»[23] Littré hace también un trabajo de tontos, exhortando sin cesar a los republicanos a favor de la tolerancia.[24] Laboulaye abandona la enseñanza superior a los clericales; desconoce, como muchos de los liberales actuales, la noción moral de Estado, noción de la que deriva para él el derecho a enseñar.[25] Todos olvidan con demasiada frecuencia esta máxima de Locke: «la tolerancia no es obligatoria frente a los intolerantes.»

Para vencer al catolicismo hace falta sustituirlo. Renouvier reclama pues sin cesar la organización de una enseñanza moral. Sobre este punto, la sociedad moderna tiene todo por hacer. En la Antigüedad, la clase instruida encontraba entre los platónicos, los epicúreos, los estoicos, medios intelectuales y moralizadores; hoy no hay nada parecido, porque el catolicismo enseña mal la moral y no ha permitido que otros la enseñen. Los colegios eclesiásticos están tan atrasados en esta materia como los liceos del Estado.[26] Los filósofos franceses

---

principios civiles y políticos de la vida moderna son falsos y detestables» (1º año, II, p. 386). Cournot, por su lado, mostró al papado retomando, a continuación del concilio, las pretensiones de la Edad Media. «A qué no puede responder el Estado católico descatolizándose...» (*Considérations sur la marche des idées*, 1872, p. 372).

21 «La táctica de la simulación del liberalismo ha sido la más útil de todas, o más bien la única útil al partido católico desde 1830» (7º año, II, p. 301).

22 2º año, I, p. 1 y ss.

23 2º año, II, p. 49 y ss. Pillon, como Renouvier, juzga severamente la «palinodia» de Vacherot (1er año, II, p. 368).

24 4º año, II, p. 273.

25 4º año, I, p. 289; 5º año, I, p. 241.

26 En los primeros se limitan «a inculcar la creencia en algunos dogmas a menudo bastante poco vivos, a plegar el cuerpo y el alma a mojigangas,

del siglo XIX no han hecho nada para preparar esta enseñanza: sólo Proudhon lo intentó, de manera incompleta, pero con una elevada idea de la justicia.[27] El cuerpo de los profesores, de los maestros, no está tampoco a la altura de esta tarea. La *Critique philosophique* se compromete a contribuir a ella publicando un pequeño tratado de moral para su uso en las escuelas primarias.

Pero Renouvier, al tiempo que proclama la independencia de la moral, estima que no basta con apelar a la inteligencia; hay que hablar también al sentimiento, y para ello la religión es necesaria. Las religiones inventadas ya no están vivas; he ahí por qué se le ocurrió muy pronto la idea de recurrir a una religión existente, la que había sobrevivido en nuestro país a un siglo de persecuciones. Formuló esta idea en octubre de 1873, en el momento en que el partido clerical parecía todopoderoso. «Si se observan, escribió el filósofo, el espíritu y el ideal del protestantismo, se reconocerá enseguida que, en virtud de su simiente primera, que son el examen y la fe libre, éste se desarrolla en el mismo sentido que las libertades civiles y políticas, y tiende a hacer de la religión, contemplada desde el punto de vista de la conciencia, una obra de la persona.»[28] El protestantismo

---

y a esparcir la semilla de la disciplina y de la obediencia»: los alumnos de los liceos, «sin los ejemplos y las enseñanzas mezcladas y sospechosas de las familias y de lo que ellos ven en el mundo, sin la enseñanza natural y mutua de esas conversaciones de camaradas que no escuchan ni a parientes ni a maestros, sin las lecturas furtivas y los descubrimientos sorprendentes, se pudrirían en un estado de embrutecimiento peor todavía que el estado de desmoralización y de revuelta secreta en el que sabemos que se encuentran ahora» (1er año, I, p. 276).

27 «Antes de Proudhon, en este repaso a las ideas morales de nuestros contemporáneos, antes de encontrar esa fuerte individualidad de proletario y ese humor de estoico viciado por las malas pasiones, no he encontrado a un solo autor que parezca siquiera sentir la Ley moral. Después de él, si debo continuar mi estudio y pasar a otras categorías de escritores o filósofos, sé de antemano que no encontraré a ningún otro» (2º año, I, p. 42).

28 2º año, II, p. 145.

es en religión lo que el criticismo es en filosofía. ¿Por qué no aliarnos con él? ¿Por qué no orientar hacia él la fe religiosa, desalentada por los excesos y las supersticiones del catolicismo? Edgar Quinet, Eugène Sue aconsejaban ya adherirse al unitarismo de Channing, pero no eran más que adhesiones individuales a una religión adoptada como mal menor; lo que importa es hacer que las familias se inscriban en los registros de la iglesia protestante organizada.[29] Esto no implica un asentimiento individual y filosófico al dogma calvinista; esto significa que el cabeza de familia hace entrar a los suyos en un grupo religioso liberado del papismo, que asegura a sus hijos una defensa, una protección contra las empresas del clérigo católico.

Esta idea no era nueva. Más de un francés, hacia el final del Segundo Imperio, había adoptado este medio de sustraer su familia a la Iglesia; George Sand, por ejemplo, presidió el bautismo protestante de sus nietas.[30] Renouvier encontró también aliados en el país vecino, Bélgica, en el que estaba muy interesado; un teórico liberal bastante conocido en Francia, Émile de Laveleye, publicó en 1875 un paralelismo entre los pueblos católicos y las naciones protestantes que afirmaba la abrumadora superioridad de estas últimas.[31] Renouvier juzgaba el asunto tan importante que después de 1879 añadió a la *Critique philosophique* una publicación especial, la *Critique religieuse*, a fin de acelerar la adhesión de los republicanos al protestantismo. Pero el resultado de esta propaganda no respondió a sus esfuerzos.

Al lado de los filósofos, publicistas de elevada cultura intelectual se esforzaban por atraer la atención de sus lectores sobre los peligros del clericalismo. Un profesor convertido en

---

29 4º año, II, p. 305. Cf. 7º año, I, p. 2 y ss.

30 *Correspondance* de G. Sand, cartas del 3 de agosto de 1863 al pastor Leblois, del 20 de noviembre de 1868 a Flaubert, del 2 de enero de 1869 a Barbès.

31 *Le protestantisme et le catholicisme dans leur rapports avec la liberté et la prosperité des peuples* (*Revue de Belgique*, enero de 1815). Un folleto que reproducía este artículo fue repartido en Francia.

periodista y muy pronto célebre, Charles Bigot, pintó el fresco de las clases dirigentes, y mostró el lugar ocupado por el clero entre ellas. Éste sigue siendo intolerante. Ama el dinero, no para beneficio individual de sus miembros, sino para el cepillo de San Pedro, para las universidades católicas, para los conventos.[32] Ama la dominación, se involucra en todo, busca manejar a los electores. Pero esta Iglesia, que antaño protegía el mundo, no piensa ya más que en hacerse proteger. Recientemente ha mendigado el apoyo del Imperio, a riesgo de caer en el descrédito.[33] Hoy el clero se enfrenta a la República, porque ésta quiere dejarle la libertad pero retirarle el privilegio; se enfrenta a ella igualmente porque detesta la democracia. «La lucha ha comenzado, concluye Charles Bigot, entre el siglo y el catolicismo; es el catolicismo quien lo ha querido. Las ideas nuevas, las aspiraciones de las clases largo tiempo oprimidas, encuentran hoy en el catolicismo al más vigoroso adversario. Ya no puede ser la religión de una sociedad en la que la democracia fluye desbordante.»[34]

Otro publicista, Hector Depasse, constata que el término tan reciente de «clericalismo», de origen probablemente belga, se ha hecho rápidamente popular porque responde a una realidad. «El clericalismo es la liga de partidos de Estado y de Iglesia, la confusión de la política y el culto, el complot de la policía y del dogma para la servidumbre del espíritu humano.»[35] El clericalismo puede existir en todos los países, en todas las religiones; en Francia, tiene por núcleo a la Iglesia católica. Ésta es, a la fuerza, enemiga de la República: hay

---

[32] «Se repite que las jóvenes destinadas a recibir grandes dotes son hábilmente seducidas, que los confesores, los médicos, los cuidadores a menudo han ayudado a los moribundos a encontrar para la disposición de sus bienes inspiraciones piadosas sobre las cuales, a excepción de ellos mismos, nadie fue advertido. Es indignante que se pueda decir todo esto con apariencia de verosimilitud» (*Les Classes dirigeantes*, p. 53).

[33] «Nadie ignoraba que él (el clérigo) despreciaba por lo bajo a aquél a quien encomiaba en voz alta» (*ibíd.*, p. 62).

[34] *Ibíd.*, p. 73.

[35] *Le Cléricalisme*, p. 17.

incompatibilidad entre el dogma de la infalibilidad del Papa y el principio de soberanía nacional. La Iglesia y la República son ambas gobiernos de opinión, que no subsisten sino por la adhesión de sus fieles; así pues, se disputan las almas. El clericalismo es temible porque ofrece sin cesar nuevas devociones a las naturalezas inquietas, nuevas novelas para todos los sueños. Los desastres de 1870 han preparado a los creyentes para inclinarse ante los decretos del concilio Vaticano, tanto como para soportar el culto al Sagrado Corazón.

Fuera de la discusión grave y razonada en contra de los amigos de la Iglesia, había lugar para otra campaña, aquella cuyo modelo dio Voltaire, la que entrega a la burla las ideas y los hombres del partido religioso; en un país como Francia, el ridículo es un arma temible. Algunos periódicos de izquierdas retomaron esa tradición. *Le Rappel*, tan popular entre los obreros parisinos hacia 1873, estaba dirigido por Auguste Vacquerie, un ardiente enemigo del catolicismo; Edouard Lockroy, en sus artículos llenos de chispa, se encargó de contar a su manera los nuevos milagros. Pero el verdadero representante de la ironía volteriana fue *Le Dix-neuvième Siècle*, bajo la dirección de Edmond About. Aquel al que vimos desplegar en 1848, en la Escuela Normal, su ardor militante contra los católicos no había cesado desde entonces de combatir sus pretensiones políticas. Partidario del bonapartismo liberal en 1859, había publicado, con el estímulo secreto de Napoleón III, ese folleto sobre la *Question romaine* que presentaba una crítica implacable al gobierno pontificio y terminaba con el deseo de ver en Francia una Iglesia galicana separada del Papa. Desde 1871, el antiguo amigo del príncipe Napoleón se había convertido a la república conservadora de Thiers. Al entrar en el *Dix-neuvième Siècle* en mayo de 1872, encontró ya instalado allí a Francisque Sarcey, amigo de juventud, que iba a convertirse en su colaborador más popular. En sus comienzos, el periódico, absorbido por las cuestiones políticas, no hablaba de religión. Pero el 3 de septiembre de 1872, uno de los redactores, Eugène Liébert, en un auténtico manifiesto, mostró la nueva

fuerza del clericalismo y la necesidad de emprender contra él una campaña en toda regla.[36]

Esta campaña fue confiada a Sarcey. Él mismo contó que su pasado de periodista no lo había preparado para algo así y que, bajo el Imperio, las discusiones religiosas le parecían sin interés.[37] Además, nunca le gustó comer del clérigo; pero reconoció que en esos momentos la cuestión religiosa había pasado al primer plano.[38] Esta guerra pretende llevarla a su manera, al buen modo de antaño. Renan puso de moda «a este partido preso de una indiferencia altanera, de un desdén aristocrático que la ciencia contemporánea finge sentir hoy por los errores y las mentiras que tocan a la religión.» En lugar de esa imparcialidad compasiva, más vale «la buena, sólida y valiente guerra que se hacía antaño, la guerra del sentido común y del espíritu.»[39]

Son sobre todo los milagros los que le interesan, en particular los de los dos grandes santuarios, la Salette y Lourdes. Sobre la Salette está documentado de primera mano, porque vivía en Grenoble en el momento del proceso que sacó a la palestra

---

36 «Asistimos a un espectáculo doloroso e inquietante. Es preciso hablar bien de él y superar nuestras repugnancias. Vemos renacer, en efecto, en un país que se podía creer desembarazado de esta lepra, la superstición más miserable, sabiamente alimentada, mantenida y propagada por un partido —más que un partido, una conjuración poderosa que, para reinar, busca destruir... En cuanto a nosotros, que no deseamos más que la tranquilidad y la tolerancia, deberemos luchar también, puesto que se nos provoca y puesto que se trata de la salud común... Nos habíamos contentado hasta ahora con reclamar una enseñanza primaria obligatoria; ya no es suficiente, la exigiremos laica... Comenzaremos de nuevo una campaña; discutiremos públicamente; lucharemos contra la secta impía, invasora, que pretende disponer de la Francia envilecida como de una herencia. ¡Nosotros no somos los enemigos de ninguna religión, no, esto es seguro! Pero, ¿es una religión lo que tenemos ante los ojos? Son los mismos héroes del *Juif-Errant* que se han encarnado y que descienden de la ficción a la realidad.»

37 «Yo me burlaba, en aquellos tiempos, de los que todavía creían en los jesuitas» (*Dix-neuvième Siècle*, 9 de enero de 1876).

38 29 de junio de 1873.

39 4 de julio de 1873.

a la Señorita de La Merlière.[40] Y he aquí que, en una serie de artículos picantes y vivaces, cuenta la historia con multitud de detalles.[41] Lourdes le ocupa igualmente, con sus peregrinajes de fines puramente políticos,[42] con los nuevos milagros que encandilan a los simples.[43] Pero, ¿por qué los clérigos enfermos van a Vichy en lugar de ir a Lourdes?[44] Se producen milagros allí también, un poco por todas partes: ¿no se ha visto en un pueblo de Normandía una granizada milagrosa?[45] Sin embargo, no siempre se tiene éxito: las hermanas, en un hospicio, han intentado en vano hacer público un milagro.[46] Y después, se pleitea demasiado acerca de los milagros de primer o de tercer orden; todos valen.[47] Pero, ¿por qué algunos milagros no se hacen nunca? ¿por qué la voluntad de arriba no se arriesga «a reajustar un brazo verdadero a un manco, o una buena pierna a un amputado? Parece que son milagros demasiado difíciles.»[48]

Los milagros engendran peregrinaciones. Sarcey habla con gusto de estas manifestaciones, para mostrar su aspecto cómico, los episodios poco edificantes. Él mismo va a observar en Chartres la gran peregrinación de mayo de 1873; cuenta las principales escenas, y termina por decir que se siente recon-

---

40 «En aquellos tiempos, a parte de un pequeño número de interesados o de fanáticos, nadie en Grenoble creía en la autenticidad del milagro» (4 de septiembre de 1872).

41 27 de agosto y 17 de septiembre de 1873.

42 22 de octubre de 1872.

43 7 de agosto de 1873.

44 22 de junio de 1873.

45 Sarcey ofrece un extracto del *Journal de Fécamp*, que dice que se han visto sobre los granizos «santos sacramentos o soles, corazones, algunos atravesados por una espada, Vírgenes portando al divino niño» (9 de julio de 1873).

46 4 de febrero de 1875.

47 «Haya dado San Denis, después de haberle rebanado la cabeza, dos pasos o haya caminado un cuarto de legua, el milagro es del mismo orden: puesto que en un asunto así, tal como se ha dejado claro, es el primer paso el que cuenta» (4 de septiembre de 1872).

48 30 de agosto de 1875.

fortado por la indiferencia de la población.[49] Se puede además, pagando, hacer que vaya a la peregrinación un representante que gana para uno las indulgencias: buena profesión para los jóvenes sin empleo.[50] Desgraciadamente, estas peregrinaciones se hacen la competencia: he aquí un valiente cura que defiende la suya contra rivales más felices, recordando que él posee el cráneo auténtico de la madre de la Virgen.[51] Sarcey no presta una menor atención a lectura de los escritos católicos, los pequeños libros de edificación hechos para el pueblo, como la *Vie de Marie Alacoque*, «una obra maestra del género», o los *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, y otras publicaciones de los clericales. «¿Saben ustedes lo que ellos tienen y a ustedes les faltará siempre? Tienen el valor de ser tontos... Sus historias circulan, fáciles de comprender, despertando una curiosidad desabrida, especulando sobre la predisposición de los imbéciles hacia lo maravilloso, explotando su compacta y brutal credulidad.»[52]

El periodista ve los actos del clero a menudo inspirados por el amor al dinero; cuenta un proceso abierto a una orden religiosa acusada de captación por una familia frustrada por la herencia del muerto;[53] las colectas a favor de los chinitos le inspiran reflexiones irónicas.[54] Mucho más frecuentes son los abusos de poder, las persecuciones contra los hombres que rechazan fingir creencias que no tienen. Los profesores son los más desgraciados. Los de Lyon, perseguidos por los clérigos de la ciudad, perdieron su causa ante el Consejo Superior de Instrucción Pública.[55] Un profesor de los alrededores de

---

49 «Oso incluso decir que es preciso tener la fe clavada al alma para que resista espectáculos semejantes» (1 de junio de 1873).
50 5 de julio de 1873.
51 28 de julio de 1873.
52 11 de julio de 1873. Cf. 1 de enero de 1875.
53 11 de febrero de 1874.
54 Su campaña, prolongada con ese propósito (30 de noviembre y todo el mes de diciembre de 1874) le valió al *Dix-neuvième Siècle* una condena (25 de diciembre).
55 17 de enero de 1874.

Burdeos, fijo en su comunidad desde hacía treinta años, atrajo la antipatía del cura al fundar una caja de las escuelas laicas y, después de diversas peripecias, fue desterrado a otro puesto.[56] En otra ocasión un médico de hospicio es destituido, por orden del obispo, por haber asistido a un entierro civil.[57] Sarcey constata con indignación que muchos de estos clérigos son hipócritas.[58] A veces se declara descorazonado por la obligación de recomenzar la campaña contra el partido clerical.[59] Pero más a menudo afirma su resolución de permanecer fiel al puesto; al terminar la historia del milagro de la Salette, exclama: «Mientras haya espíritus falsos, charlatanes y necios que patrocinen esas mojigangas llamadas religiosas, mientras haya estúpidos que se dejen atrapar por esas mentiras, farsantes que les exploten y gentes de la alta sociedad aparentando aprobarlas, no, yo no dejaré de gritar contra esas comedias indignas y de alzar la máscara a los comediantes.»[60]

Edmond About, que veía la campaña anticlerical en buenas manos, prefirió reservarse para la política general. A veces, sin embargo, llega al rescate. Los clérigos de parroquia le parece que merecen estima y respeto, cuando se les deja a su aire.[61] Es sólo que se les obliga a lanzarse a la arena política;

---

[56] 18 de abril y 15, 16, 18 de julio de 1875.

[57] 3 de julio de 1874.

[58] «Estoy rodeado de gente que no cree en nada, o que se comporta al menos como si no creyesen en nada... ¡Y bien! Estos mismos hombres, que dejan tan poco espacio al catolicismo en las costumbres de su vida cotidiana, en sus pensamientos de cada instante, son precisamente los mismos que, por una blanda y odiosa hipocresía, profesan la necesidad de una religión para los otros y se imaginan imponiéndola a la credulidad de la masa mediante ridículas farsas» (20 de diciembre de 1873).

[59] «¡Y decir que vamos a vernos en la obligación de recomenzar la campaña que nuestros padres hicieron bajo la Restauración contra las necedades del falso catolicismo! ¡Verdaderamente es repugnante escribirlo!» (17 de mayo de 1873).

[60] 17 de septiembre de 1873.

[61] «Tratados de turcos y moros por los obispos, espiados y muertos de hambre por culpa de la legión pululante de monjes, siguen con rectitud y tranquilamente su camino, haciendo tanto bien como pueden, pidiendo

el clero prepara así las represalias que seguirán a la victoria de los republicanos.[62] Pero esta victoria es preciso lograrla; es preciso despertar de la funesta seguridad en la que el viejo liberalismo dormita desde 1830. ¡Atención, franceses! dice About: «Hasta el mes de agosto de 1870 creyeron ser el pueblo más guerrero de Europa, y fueron sorprendidos sin defensa por los alemanes. Hasta esa misma época, creyeron ser el pueblo más ilustrado, más liberal, más filósofo del mundo, y se dejaron sorprender por los clericales. Los alemanes les han empujado hasta el Loire, los clericales hasta la superstición del Sagrado Corazón... Es preciso volver a ser soldados y liberales.»[63]

Los otros colaboradores del *Dix-neuvième Siècle* también participaban en la guerra anticlerical. Viollet-le-Duc, por ejemplo, se ocupó de ella a menudo, y mostró cómo hombres como él se habían visto obligados a defender sus ideas y su fe laica.[64] Muy pronto leído por una parte de la burguesía, ganando una clientela cada día más numerosa gracias al espíritu y a la chispa de sus redactores, el periódico convirtió al anticlericalismo a hombres hasta entonces indiferentes. Sarcey vio llegar en su ayuda a una multitud de corresponsales benévolos; de toda Francia recibía relatos de querellas locales,

---

limosna en la casa del rico para aliviar a los pobres, aconsejando a unos, consolando a los otros...» (7 de abril de 1875).

62 «El clero nos da miedo, no por nosotros, sino por él.» ¿Cómo esta casta, ajena a la ciencia, al espíritu moderno, a la familia, al patriotismo, puede «desafiar locamente a 26 millones de hombres que la alimentan y que tienen su suerte en sus manos?» (11 de octubre de 1873).

63 10 de agosto de 1875.

64 «Si hemos llegado, nosotros, gentes moderadas por edad, por estudio y por trabajo, fuera de las intrigas de los partidos, dispuestas a tener en cuenta las dificultades prácticas relacionadas con el gobierno de los hombres y con la gestión de sus asuntos, a exigir la separación de las Iglesias y del Estado, y a hacerlo todo legalmente para obtenerla, es porque se nos ha obligado, porque se nos impide nuestra fe —porque nosotros también tenemos la nuestra» (24 de enero de 1876). Cf. su definición del partido clerical (27 de diciembre de 1874). —Cf. Gout, *Viollet-le-Duc*, 1914, p. 133 y siguientes.

documentos, ejemplares de folletos piadosos, llamadas a la devoción. Los católicos, por su lado, se esforzaban en tenderle trampas, enviándole documentos inventados. Pero, a parte de algunos raros contratiempos, About y Sarcey tenían un olfato que les protegía contra las supercherías.[65]

La sátira contra los clérigos y los monjes respondía a una tradición francesa demasiado antigua para no seducir a numerosos escritores. Por no citar más que a uno, de talento mediocre, pero superior incluso a Sarcey por la erudición especial que había adquirido, Paul Parfait presentó al público una colección considerable de hechos y de documentos en tres volúmenes, *L'Arsenal de la dévotion*, *Le Dossier des pèlerinages*, *La Foire aux reliques*. Sólo me detendré en el segundo de estos libros. Una primera parte expone cómo se funda un santuario privilegiado: es la Virgen la que indica el lugar, ya no mediante una estatuilla milagrosa, como era la costumbre en la Edad Media, sino con una aparición. Así nacieron la Salette y Lourdes; así se ha intentado recientemente engrandecer otros santuarios, unos con éxito, como Pontmain en la Mayenne, otros con deplorables resultados, como Saint-Palais en los Bajos Pirineos. Después se obtienen del Papa ciertos favores honoríficos. Una vez creado y dado a conocer el santuario, se trata de hacerlo funcionar. Se organiza para ello una cofradía, cuyo reclutamiento es confiado a los «celadores» y «celadoras»; se comienza una propaganda activa, cuyo modelo nos es dado por la actividad infatigable y variada de los misioneros de Issoudun. Se reparten folletos, letanías, cánticos, novenas, oraciones, así como medallas, estatuillas. Se enumeran todas las gracias obtenidas en tal santuario, porque los fieles han aportado abundantes ofrendas. Se multiplican los milagros negativos, tales como la protección acordada contra la enfermedad a gentes que, por razones naturales, no han estado enfermos. Hay santos especialistas que no curan más que una clase de enfermedades. En cuanto a las reliquias, pululan; los fragmentos de hueso se multiplican hasta el infinito. Como

[65] Sarcey, *Mes procès de presse* (*Revue Bleue*, 1896).

ciertos países se enriquecen gracias a sus minas de carbón o de estaño, Roma tiene en sus catacumbas minas de santos donde se aprovisiona la devoción de los dos hemisferios.

Entre el periódico diario y el libro serio y compacto había lugar para el folleto corto a buen precio. Éste fue uno de los grandes instrumentos de la propaganda política en los años que siguieron a 1870, porque el estado de sitio establecido en París y en algunas grandes ciudades impedía las audacias de la prensa periódica. Diversas colecciones de folletos fueron fundadas entonces por los diversos partidos; entre las de izquierdas, las principales eran la *Bibliothèque démocratique*, la *Bibliothèque ouvrière*, la *Bibliothèque de la Société d'instruction républicaine*, *l'Éducation populaire*, *l'École mutuelle*. Eran ante todo libros de propaganda republicana, destinados a glorificar la Revolución, la democracia, el gobierno del pueblo por sí mismo, a recordar las fechorías de la realeza o del Imperio, a presentar el esbozo de las reformas necesarias. Pero había otros consagrados a combatir al partido clerical.[66] El noble Schoelcher, por ejemplo, el emancipador de los negros, se esforzó por mostrar que la familia y la propiedad, de las cuales los clericales se proclamaban defensores, habían encontrado a su enemigo más peligroso en el cristianismo: el asunto Mortara deja adivinar en qué medida tienen en cuenta a la familia; los ensayos comunistas de los primeros cristianos, las maldiciones contra los ricos, los discursos pueriles sobre el préstamo con interés prueban cómo entienden el respeto a la propiedad.[67] Un poeta, Leconte de Lisle, participó igualmente en la lucha: su panfleto detalla las discusiones provocadas por los heréticos, mostrando la puerilidad de esas controver-

---

[66] He aquí algunos títulos: Morin, *Séparation de l'Église et de l'État*, *La Confession*; Cayla, *La Fin du papisme*. *L'Histoire de la messe*; Andreï, *Les Jésuites*; Sauvestre, *L'Éducation cléricale*; Jules Simon, *L'Instruction gratuite et obligatoire*. Cayla y Morin (bajo el seudónimo de Miron) se habían dado a conocer ya en 1870 por sus obras anticristianas. Sobre las colecciones de folletos democráticos, ver *L'Univers*, 8, 13 y 18 de enero, 31 de marzo de 1874.

[67] Schoelcher, *La Famille, la propriété et le christianisme*, 1873.

sias,[68] o enumerando con fría ironía los méritos de los grandes santos y de los grandes papas.[69]

Así, mientras la Asamblea Nacional intentaba asegurar una vez más a la Iglesia la alianza y la protección del Estado, una ardiente campaña, conducida a la vez por los políticos y los intelectuales, dirigida tanto a la burguesía como al pueblo, fortalecía la oposición contra esa alianza desde entonces marcada con el nombre odioso de clericalismo.

---

68 «En nuestra imparcialidad, animamos a los espíritus libres a no dar fe a las probables calumnias de los Padres, y a los católicos a creer piadosamente que han dicho la verdad» (*Histoire populaire du christianisme*, 1871, p. 16).

69 San Antonio «era extremadamente ignorante, habiendo rehusado siempre aprender a leer y a escribir. Había vivido quince años en un sepulcro, en Egipto, antes de irse al desierto. No se podría llevar una vida más edificante» (p. 24) —«Este gran Papa (San Gregorio el Grande) hizo abatir las estatuas, los arcos del triunfo y otros monumentos de la antigua Roma» (p. 51).

10.

La victoria de los republicanos

La aprobación de las leyes de 1875 resolvió en beneficio de la República la cuestión constitucional. Vencidos en este terreno, los partidos de derecha unieron sus esfuerzos para la defensa de la Iglesia y llevaron a buen puerto la ley sobre la enseñanza superior. Los republicanos redoblaron la hostilidad contra un clero que les hacía abiertamente la guerra; comprendían además que la gente se acercaría a ellos para evitar el gobierno de los curas. «Si nos hemos hecho impopulares, dijo más tarde un conservador, ha sido menos en calidad de monárquicos que en calidad de clericales.»[1] La cuestión religiosa adquirió así, en la antesala de las elecciones legislativas de 1876, una importancia que no había tenido desde julio de 1830.

Los discursos de Gambetta muestran cómo los jefes del partido republicano condujeron la lucha contra el clericalismo. Gambetta comenzó en 1872 la serie de viajes y de alocuciones que contribuiría tan poderosamente a organizar su partido, a dotarlo de un programa y de disciplina. Uno de esos primeros discursos, pronunciado en Saint-Julien el 2 de octubre de 1872, predijo ya que los partidos monárquicos se fundirían con el partido clerical.[2] Era anticipar el futuro; en 1872 la monarquía era posible, pronto pareció probable. También Gambetta dejó durante cierto tiempo la cuestión clerical en

---

[1] De Meaux, *Souvenirs politiques*, p. 303.

[2] Este partido, decía, «es el enemigo de toda independencia, de toda luz y de toda estabilidad»; muy pronto no habrá nadie presente salvo «los demócratas republicanos y los clericales.»

un segundo plano. Su periódico, *La République française*, trataba sobre todo de política general; pero sus crónicas serias y profundas sobre todos los grandes descubrimientos de física o de historia natural probaban el interés que concedía a la educación científica de Francia. Tras el fracaso de la restauración monárquica y el punto final a la Constitución, Gambetta regresó a la lucha contra el clericalismo;[3] ésta tiene un lugar en todos los discursos pronunciados por él antes de las elecciones. En Lille, por ejemplo, el 6 de febrero de 1876, quince días antes del escrutinio, deseó la formación de una mayoría «liberal»; uno de los principales rasgos del liberal es no tolerar que el clero se transforme en facción política, resollante de odio y de calumnias. Retomando la idea que había expresado Challemel-Lacour, el orador preguntó qué consideración tendría Francia en el mundo si seguía, la única entre las grandes naciones europeas, sometida al espíritu ultramontano.[4]

Todos los candidatos republicanos utilizaban el mismo lenguaje. Encontraban una calurosa acogida entre las masas populares que esperaban con impaciencia el momento de expulsar del poder a la mayoría reaccionaria.[5] El 20 de febrero los electores se pronunciaron contra el «gobierno de los curas». A la espera de la segunda ronda, Gambetta, en su discurso de Lyon (28 de febrero), mostró a los grupos conservadores de la Asamblea Nacional divididos en todas las grandes cuestiones políticas, pero unidos por el espíritu clerical; y más que nunca insistió sobre la necesidad de reaccionar contra ese espíritu. La segunda ronda confirmó los resultados de la primera.

---

3 El 20 de agosto de 1875 anunció a Ranc la intención de hacer en su periódico «una campaña contra los clericales» y le rogó que reuniera documentos sobre su obra en Bélgica (Ranc, *Souvenirs*, p. 273).

4 Hace falta, dijo, que la próxima Cámara «se levante ante el mundo y diga: ¡Heme aquí! ¡Sigo siendo la Francia del libre examen y del librepensamiento!»

5 «La idea de estar asociada, a través de la inminente votación, a la fundación de la República suscitaba en el espíritu y en el corazón de la población un auténtico movimiento muy cercano al entusiasmo» (De Marcère, *La Présidence du marechal Mac-Mahon*, 1907, p. 259).

Los republicanos electos habían prometido revisar inmediatamente la ley de 1875 y restituir al Estado la concesión de grados, reservada por la Asamblea Nacional a jurados mixtos de los que formaba parte la enseñanza libre; pero el proyecto de Waddington, aprobado por la Cámara, fracasó en el Senado. La Cámara tenía además otras preocupaciones no menos importantes; y Gambetta, convertido en presidente de la comisión del presupuesto, se apasionó por las cuestiones financieras. Tomando conciencia de las responsabilidades impuestas por el poder, obtuvo el mantenimiento de la embajada en la Santa Sede y, en esta ocasión, habló de la consideración debida a la clientela católica de Francia en el exterior.[6] Pero las cuestiones irritantes volvían a surgir a menudo; un día era el príncipe Napoleón quien, con gran cólera de la derecha, atribuía la pérdida de Alsacia-Lorena al partido clerical;[7] otro, la mayoría republicana al completo se unía en un mismo arranque de indignación para protestar contra el rechazo a la concesión de honores militares a los caballeros de la Legión de Honor enterrados civilmente.[8] Fuera de la Cámara, los republicanos se centraban en preparar mediante iniciativa privada los órganos de la educación laica, a la espera de que la ley llegara en su ayuda. Se crearon escuelas, bibliotecas populares, se formaron nuevas sociedades afiliadas a la Liga de Enseñanza.

Esta actividad tropezó con un ardor igual en los partidos de derecha. Éstos habían superado el descorazonamiento causado por las elecciones; si la Cámara estaba contra ellos, podían contar con el Senado y con el presidente de la República. Su jefe religioso, Dupanloup, intentó recuperar a los moderados, los hombres de centro que habían contribuido al éxito de la izquierda. El periódico *La Défense*, cuyos fundadores eran fieles a su inspiración, publicó, como él mismo indicó, una con-

---

6 Sesión del 10 de noviembre de 1876. Debió responder, en esa misma sesión, a un ataque violento de Keller contra el embajador de Italia en París.

7 24 de noviembre de 1876.

8 2 de diciembre de 1876.

tinuación de sus admoniciones de 1866, 1867 y 1869. Con la misma constancia metódica de antaño, mostró cómo el peligro religioso conducía al peligro social; numerosas citas tomadas de los periódicos de la izquierda o de pequeños folletos confirmaban su tesis.[9] Adversario de los católicos intransigentes, el obispo dejó entender que no aprobaba las reivindicaciones de sus congresos. Es falso, continuaba Dupanloup, que se ataque solamente al clericalismo; en sus programas electorales de 1876 los republicanos apuntaron hacia la religión. «Y con ayuda de estos programas de odio contra la Iglesia, han vencido, y son los señores, y han saturado tanto al pueblo con sus creencias y con sus pasiones irreligiosas que hoy ya lo han logrado, y he aquí su república identificada con el odio al cristianismo, con la guerra encarnizada contra la Religión.» Es hora de que los moderados se despierten y dejen de ser los aliados, las marionetas del radicalismo.

La derecha se mostró más combativa aún cuando Dufaure, burgués conservador llegado a última hora a la república, fue remplazado en la presidencia del Consejo por Jules Simon, antiguo miembro de la Internacional, tildado de demagogo.[10] Con él, no había consideraciones que tener; se vio en el despertar de las manifestaciones a favor del poder temporal de los papas. El parlamento italiano discutía la Ley Mancini contra la cual Pío IX protestó públicamente; diversos prelados franceses se hicieron eco de su protesta con pastorales virulentas, a riesgo de crear dificultades entre Francia e Italia. También los cuatro grupos de izquierda en la Cámara se pusieron de acuerdo para interpelar al ministerio. La discusión la abrió, el 3 de

---

9 *Où allons-nous?* (extracto de *La Défense*). Cita particularmente *Science et conscience* de Viardot y *La Famille* de Schoelcher.

10 «Los hombres de mi generación no tienen que consultar sus recuerdos de infancia para encontrar en ellos la impresión de angustia que, en diciembre de 1876, se apoderó de los medios intelectuales por excelencia, con la noticia de que, en un gabinete que se mantuvo no obstante más o menos igual, la presidencia pasó del Sr. Dufaure a ese bravo jacobino que llevaba el nombre de Jules Simon» (Lanzac de Laborie en *Le Correspondant*, 10 de febrero de 1909).

mayo de 1877, Leblond, representante del centro izquierda. No venimos, dijo, a combatir ni la religión, ni al clero, sino a un grupo político «que, sintiendo que el terreno tiembla bajo sus pies, comprendiendo que sus prerrogativas están amenazadas por el espíritu moderno, quiere reconquistar de buen grado o a la fuerza la situación que él ha comprometido y que, por su culpa, habrá pronto perdido.» Este grupo dirige el partido clerical, partido poderoso, fuertemente organizado, que toma a los niños desde la escuela primaria y los tiene secuestrados en sus colegios, en sus círculos, a fin de prepararlos para el combate contra el siglo; este partido es peligroso para el país, como lo prueban sus manifestaciones contra Italia.

Jules Simon respondió a Leblond con un discurso largo, hábil, pero avergonzado: disgustó a la izquierda prodigando elogios al clero; disgustó a la derecha criticando los comités católicos y afirmando que el Papa no estaba prisionero en el Vaticano.[11] Gambetta le respondió al día siguiente. Declaró necesario «señalar y denunciar, bajo la máscara transparente de las querellas religiosas, la acción política de una facción política»; son los mismos hombres, en efecto, los que conducen la política reaccionaria y la agitación clerical. Han sido capaces de movilizar en pocos días a todos sus partidarios para apoyar la propuesta de Pío IX; éstos no encuentran resistencia, porque el mal clerical se ha infiltrado profundamente en las clases dirigentes. El Senado imperial en 1865 escuchaba todavía las advertencias de Bonjean y de Rouland, y más tarde el bello lenguaje de Darboy; hoy el galicanismo está difunto, y ningún prelado osaría protestar contra el lenguaje que acaba de utilizar el obispo de Nevers. El Concordato es un contrato bilateral, cuyas obligaciones se imponen tanto a la Iglesia como al Estado. El sufragio universal es indignante para los clericales; «y yo no hago más que traducir, concluyó el orador, los sentimientos íntimos del pueblo de Francia diciendo del

[11] Jules Simon protestó especialmente contra un artículo de *La Défense* donde se afirmaba que Mac-Mahon le había impuesto compromisos formales acerca de la cuestión religiosa.

clericalismo lo que decía un día mi amigo Peyrat: 'El clericalismo, he ahí al enemigo'.»

El orden del día votado por la Cámara[12] decidió al entorno de Mac-Mahon a provocar la destitución de Jules Simon, y el ministerio del duque de Broglie tomó el poder. Éste comprendió el peligro de presentarse como el protegido de los obispos y el enemigo de Italia. El 16 de mayose expuso un despacho en la Cámara anunciando que el nuevo ministerio deseaba la paz y que estaba decidido a reprimir las intrigas de los ultramontanos; como Gambetta señaló irónicamente al día siguiente, eso era precisamente lo que había exigido el orden del día de los izquierdistas.[13] Se pudo constatar también durante algunas semanas que la prensa conservadora daba muestras de una moderación desacostumbrada cuando hablaba de las medidas a tomar a favor de la Iglesia. Los republicanos de todos los matices afirmaron que había en esto una táctica pérfida, destinada únicamente a engañar a los electores. Gambetta insistió en esto el 16 de junio, en el debate que tuvo lugar en la Cámara después de la suspensión, antes de la disolución: afirmó que Jules Simon había sido cesado por haber osado decir que el Papa no era un prisionero. Después añadió: «Un grito ha atravesado Francia, un grito que ustedes oirán muy pronto, un grito que regresará, que será la liberación, que será el castigo, el grito: ¡Es el gobierno de los clérigos! Es el ministerio de los curas, dicen los campesinos.»

Entonces se desató la gran campaña de prensa y de propaganda que habría de durar hasta las elecciones del 14 de octubre. Los republicanos tenían un programa casi conservador: mantenimiento de la Constitución y del régimen parlamentario,

---

12 «La Cámara —considerando que las manifestaciones ultramontanas, cuyo recrudecimiento podría comprometer la seguridad interior y exterior del país, constituyen una violación flagrante de las leyes del Estado— invita al gobierno, para reprimir esta agitación antipatriótica, a usar los medios legales de los que dispone.»

13 La carta de Mac-Mahon a Decazes (17 de mayo), invitándole a conservar el ministerio de Asuntos Exteriores, decía también que la política exterior no sería cambiada.

lucha contra el poder personal, confirmación del voto dado el año anterior por sufragio universal, he ahí lo que completaba sus discursos o sus artículos. La cuestión religiosa tenía en las discusiones un lugar casi tan grande como en 1876 y ponía a los partidarios del gobierno en una posición visiblemente embarazosa. Éstos afirmaban que el ministerio no soportaba la dominación del clero: el desdén que demostraban a aquel Louis Veuillot y sus amigos parecía justificar su tesis; pero, por otro lado, varios obispos le ofrecieron un apoyo reconocido, comprometedor. Un ministro, Fortou, rechazó públicamente la acusación de clericalismo; el presidente de la República, en su mensaje del 20 de septiembre, no habló de la Iglesia y, en el del 12 de octubre, negó que ésta tuviera alguna influencia política.[14] Pero el arzobispo de Bourges acogió a Mac-Mahon con una alocución que pudo ser comparada con la de Quélen en 1830; el arzobispo de Bordeaux no era menos ardiente. En diversas diócesis los obispos recomendaron a los curas tomar parte activa en las elecciones.[15] A petición del padre Picard, superior de los Asuncionistas, un rescripto de Pío IX ordenó orar para pedir al cielo un voto favorable a la religión.[16] ¿De qué mejores argumentos se podía proveer a los republicanos? Littré, algunas semanas antes del escrutinio, declaró que el 16 de mayo no fue una empresa realista, sino clerical.[17] Añadió que esta vez las transacciones, que eran ordinariamente de su

---

[14] Ver *La République française*, 27 de agosto, 21 de septiembre, 2 y 13 de octubre de 1877. «No, decía el mensaje, el gobierno, no importa lo respetuoso que sea hacia la religión, no obedece a las pretendidas influencias clericales, y nada le podría arrastrar a una política comprometedora para la paz.»

[15] *Ibíd.*, 30 de julio, 14 de septiembre, 4, 5 y 10 de octubre de 1877.

[16] *La République française* agradeció al Papa «en nombre de la alegría francesa... el atraer al buen Dios del lado de los candidatos de la reacción» (1 de octubre).

[17] «La opinión no ha errado en ello, y lo que se hacía ha sido llamado popularmente obra de curas... Es cierto que los partidos monárquicos no sugirieron el 16 de mayo (lo dicen bien alto), y que éste fue anunciado por el partido clerical desde fuera o desde dentro, antes de que se sospe-

preferencia, resultaban imposibles: «se nos ha declarado una guerra de exterminio; y es preciso que, nosotros también, vayamos hasta el final.» La victoria correspondió los 363.

El mariscal Mac-Mahon cedió a la voluntad del sufragio universal; el advenimiento del ministerio Dufaure consagró la victoria del régimen parlamentario. La nueva Cámara y el nuevo gabinete tuvieron que esforzarse en borrar la obra del 16 de mayo, a fin de entregar la dirección de los servicios públicos a los funcionarios de izquierda. En cuanto al trabajo legislativo, fue pospuesto; se sabía que el Senado poseía una mayoría de derechas; se sabía también, por los resultados de las elecciones municipales, que la primera renovación trienal en enero de 1879 haría pasar la mayoría de la derecha a la izquierda; el partido victorioso decidió entonces esperar a esa fecha para abordar la realización de su programa. Se podía al menos, mientras se esperaba, formular este programa, precisarlo, hacerlo popular en toda Francia. Los republicanos se aplicaron a ello durante el año 1878, mientras se lo permitieron las preocupaciones causadas por la cuestión de Oriente y el Congreso de Berlín.[18]

Dentro de esa propaganda, el primer lugar volvió a corresponder a Gambetta, a quien el triunfo electoral de 1877 había colocado en el apogeo de su popularidad. La cuestión clerical ya no tenía en su discurso un lugar preponderante, pero reaparecía a menudo en él, como lo prueba el que pronunció en Romans el 18 de septiembre de 1878. Insiste en el peligro causado por «el incremento del espíritu no sólo clerical, sino

---

chara siquiera que un peligro semejante amenazaba la situación. Es cierto también que el radicalismo negro, que era tan patente y tan ruidoso poco antes, calló en ese mismo instante y se hizo latente» (*De l'établissement de la troisième République*, p. 407).

[18] Hubo durante ese año una viva polémica provocada por la celebración del centenario de Voltaire, a propósito de la cual Dupanloup interpeló al gobierno (21 de mayo de 1878). Gambetta decía en relación con esto: «Me siento un espíritu lo bastante libre como para ser a la vez un devoto de Jeanne de Lorraine y un admirador y discípulo de Voltaire» (citado por Daniel, *L'Année politique 1878*, p. 110).

vaticanesco, monástico, congregacionista y *syllabista.*» Los clericales se han aprovechado de las crisis de Francia durante el siglo XIX para conquistar sucesivamente la instrucción primaria, secundaria y superior: «existe esta particularidad en su historia, que siempre que la patria baja el jesuitismo sube.» Los republicanos respetan las opiniones religiosas y filosóficas de todos, respetan al clero; pero piensan que el Estado debe aplicar las leyes, todas las leyes, poner fin a los incumplimientos que se han multiplicado desde el Segundo Imperio, suprimir los favores injustificados hechos a los clérigos, como la exención del servicio militar.

Las elecciones senatoriales de enero de 1879 tuvieron el resultado previsto. La mayoría republicana, señora del Parlamento, se sintió lo bastante fuerte como para imponer a Mac-Mahon la revocación de los grandes jefes reaccionarios que dirigían la magistratura y el ejército. El ministerio Dufaure lo comprendió. Una carta pública del obispo de Angers, protestando contra la idea de revocar a ciertos procuradores generales, fue conocida al mismo tiempo que el rechazo opuesto por Mac-Mahon a las destituciones de los comandantes de los cuerpos del ejército.[19] La opinión pública relacionó los dos hechos, y la elección de Jules Grevy pareció una nueva derrota del clericalismo.

Los republicanos instalados en el poder, ¿iban a transformar el régimen legal de la Iglesia en Francia? Al final del Imperio, lo hemos visto, la separación de la Iglesia y del Estado obtenía la aprobación general entre los hombres de izquierda, desde los liberales moderados como Prévost-Paradol a los revolucionarios intransigentes que organizaron la Comuna. Pero desde 1871 ya no fue lo mismo. Apenas se podría citar a un republicano cató-

---

[19] Charles Bigot escribió a propósito de ello: «Se lo preguntamos a todos los católicos auténticos, a todas las personas honestas, ¿es propio de la religión esa intrusión del clérigo en la política, esas agitaciones nacientes para perturbar el descanso público, esas pretensiones de un obispo al dictar tales disposiciones al ministro de justicia?... El clérigo ha salido de su iglesia; es preciso que sea reconducido allí y mantenido bajo guardia» (*Dix-neuvième Siècle*, 31 de enero de 1879).

lico, Pradié, que haya osado presentar a la Asamblea Nacional un proyecto de separación, sin ser apoyado por ningún partido. Los acontecimientos de 1870 y 1871 acababan de probar la fuerza de la Iglesia, el lazo de la población con el clero; los republicanos confiaban en su triunfo gracias al voto libre de los electores, y no pensaban ya proponer una inversión tan completa de las costumbres y de los hábitos tradicionales. Este poder del clero les hacía pensar, también, que sería poco inteligente renunciar, suprimiendo el Concordato, al medio de intervenir en la elección de los obispos. Como los liberales de 1830, los republicanos de 1871 renunciaron a la separación, que dejaría al Estado desarmado en presencia del clero legitimista.

Se puede distinguir esta prudencia en los dos pensadores a quienes hemos visto ocupados en secundar, mediante la reflexión filosófica, la actividad práctica de los republicanos. A comienzos de 1875 Littré admite la utilidad de la separación, pero añadiendo: «La cuestión no ha llegado; llegará. Los espíritus no están todavía preparados para ello, ni de un lado, ni del otro.»[20] Después de la victoria de los republicanos en 1876, el deseo apasionado de apartar de su camino todos los obstáculos, todas las causas de discordia, le hizo más moderado; la separación, dice, no es un principio, sino una medida política «siempre subordinada a las circunstancias de tiempo y de lugar.»[21] Littré tomó parte en la batalla contra el 16 de mayo; después del triunfo definitivo de enero de 1879, el filósofo recordó a los vencedores que, con sus errores, podrían convertir en hostilidad la simpatía hacia el sufragio universal.[22] Entre esos errores se contaba la aprobación prematura sobre la separación.

Renouvier llegó, por motivos diferentes, a las mismas conclusiones en sus artículos publicados en la *Critique philosophique*.

---

20 *De l'établissement de la III^e^ République*, p. 327.

21 *Ibíd.*, p. 394.

22 «El pasado entero prueba que esta adhesión es condicional, que no está ligada a la república por una fe comparable a la fe religiosa o a la *lealtad* (es la palabra) de los ingleses hacia su monarquía y que sería una apuesta demasiado arriesgada creer que se la puede querer a pesar de las faltas de los republicanos» (*ibíd.*, p. 454).

Había parecido favorable al principio de la separación, insistiendo siempre en los peligros que ésta representaba.[23] Sus objeciones se hicieron más serias en 1875. Ahora, dice, que la Iglesia se ha convertido, gracias al concilio del Vaticano, en una potencia autocrática, es preciso que el Estado no se deje dominar por ella; siendo la separación absoluta imposible, es el derecho común de las asociaciones el que se debe aplicar. «En el derecho común, el Estado es necesariamente juzgado por sus órganos... El Estado no puede, sin abdicar, renunciar al derecho eminente de someter a ciertas condiciones a todas las asociaciones posibles que se forman en su seno.»[24] Renouvier volvió sobre este problema algunos meses antes del 16 de mayo. Los demócratas que desean la separación, dijo, deberían preguntarse cuáles serán después las relaciones reales entre la Iglesia y el Estado. Si la separación se hace como la Iglesia lo exige, sólo ella disfrutará de todas las libertades y, no perdiendo más que las sumas inscritas en el presupuesto, subyugará a la sociedad con las fuerzas de las que dispone. Si la separación se hace como los republicanos desean, la libertad de la Iglesia irá a la par con la libertad universal; será un motivo de cólera entre el clero que no contempla la libertad para el otro; pero conservará siempre la ventaja que posee una sociedad fuertemente organizada frente a individuos aislados. ¿Se le podrá oponer fundamentos laicos, uniones de acción moral, instrumentos de educación? La obra es difícil. Por tanto conviene reflexionar antes de lanzarse a una gran aventura de consecuencias peligrosas.[25]

El lenguaje de los filósofos era comprendido por los hombres políticos, como lo demuestra la evolución de Gambetta.

---

[23] Las congregaciones, dice, serán temibles si reciben plena libertad financiera. «Estoy muy lejos de querer definirme en contra de la separación: la creo justa, necesaria, inevitable y pura cuestión de tiempo.» Pero hay que discernir sus consecuencias (1° año, II., p. 39).

[24] 4° año, II, p. 23.

[25] 5° año, II, p. 193. Diversos artículos de la *Critique religieuse* desarrollan la misma tesis. El ejemplo de Bélgica, tan amenazada por el ultramontanismo, prueba que la fórmula de la Iglesia libre en un Estado libre está llena de peligros (II, p. 8 y siguientes). Cf. III, p. 209.

Éste, durante varios años, había colocado la separación entre las reformas que reclamaba el partido republicano;[26] ésta figura todavía en el discurso con el que presenta a los electores de 1876 el programa del «radicalismo legal.»[27] Pero su fogoso ataque del 4 de mayo de 1877 contra las intrigas clericales encierra una adhesión formal al mantenimiento del Concordato.[28] Después de la victoria obtenida sobre los hombres del 16 de mayo, la elección de León XIII, a quien Gambetta llamó «oportunista sagrado», reforzó en él esa tendencia. Todo el partido oportunista iba desde entonces a mantenerse fiel a ella. Paul Bert, sobre todo, expuso en 1883 ante la Cámara y el país la política a seguir.[29] Los partidarios de la separación, decía, no se ponen de acuerdo sobre un proyecto preciso: uno quiere aprobar para la Iglesia una indemnización por los antiguos bienes del clero, el otro le atribuye ventajas transitorias; éste entiende que no reciba nada más del Estado, pero deja a los departamentos y a las comunidades libertad para otorgarle subvenciones; éste no concede esta libertad más que a los particulares. La Iglesia, afirman unos, hará a partir de entonces todo lo que ella quiera; la Iglesia, responden los otros, seguirá sometida a una vigilancia legal. En presencia de tantas opiniones contradictorias, es preciso reconocer que la separación de la Iglesia y del Estado es hasta este momento una simple fórmula, desprovista de los estudios precisos que podrían llevarla a cabo. De hecho, continúa Paul Bert, el Concordato de 1801 se apoya en instituciones a las que la sociedad laica aún pue-

---

[26] Ver su discurso de Saint-Quentin, el 16 de noviembre de 1871. En ese mismo discurso Gambetta, como los liberales de 1820, expresa su simpatía por el cura de pueblo, por el capellán, y le invita a imitar a los curas de la Constituyente.

[27] Discurso de Bordeaux, 13 de febrero de 1876.

[28] «En cuanto a mí, soy partidario del sistema que liga la Iglesia con el Estado. —Sí, soy partidario de ello, porque tengo en cuenta el estado moral y social del país...»

[29] Un extracto de su informe a la Cámara (aparecido en el *Journal officiel* como anexo al proceso verbal de la sesión del 31 de mayo de 1883) y sus artículos del *Voltaire* son reproducidos en su libro *Le Cléricalisme*, p. 150 y ss.

de acomodarse durante largo tiempo. Fueron los gobiernos posteriores los que, todos débiles o cómplices, concedieron al clero multitud de ventajas nuevas, financieras y de otro tipo, e hicieron de él una potencia temible. Es preciso volver sobre estas medidas, poner fin a esas usurpaciones, sobre todo suprimiendo las congregaciones y retirando a los seminaristas la exención del servicio militar. Es preciso, lo que es más importante aún, desarrollar en Francia un estado de ánimo nuevo mediante la enseñanza laica y la libertad de prensa. Cuando todas estas medidas sean tomadas e integradas en las costumbres, «entonces será posible, sin peligro, dar satisfacción completa a los principios, decidir legalmente la independencia completa del dominio civil y del dominio religioso.»

El partido radical no admitía esas tergiversaciones y esas lentitudes. La aprobación inmediata de la separación le parecía el único medio de desanudar el antagonismo formidable que dividía a los franceses.[30] Limitar el esfuerzo de los republicanos vencedores por expulsar a los jesuitas le parecía una pura ingenuidad. «El peligro clerical, decía el Sr. Clemenceau a sus electores, consiste en la unión de dos fuerzas absolutamente enemigas, la Iglesia y la sociedad civil. No hay más que una manera de resolver definitivamente la cuestión clerical, separar la Iglesia y el Estado, y proclamar la libertad de asociación. En lugar de llegar a ese punto, volvemos la espalda a la verdadera solución. El gobierno pretende separar a ciertos elementos del clero, que tendrían doctrinas incompatibles con los principios de la sociedad civil, de otros que tendrían doctrinas compatibles. Pero el clero no quiere esta distinción, se ha elevado como un solo hombre para defender las congre-

---

[30] Hector Depasse mostró, después de la derrota del 16 de mayo, la complejidad de la situación: «Nosotros, los vencedores del día, a cualquier lado al que nos giremos, sentimos los lazos del clericalismo entrelazados alrededor de todos nuestros miembros tan fuertemente que no podemos deshacernos de ellos, y en vano buscamos las puertas de la libertad» (*Le Cléricalisme*, p. 229). Para él, la separación, aun suponiendo grandes peligros, sigue siendo el remedio necesario. «Del día de la separación datará la verdadera liberación de nuestra conciencia nacional» (p. 246).

gaciones.»[31] La política oportunista fue largamente preferida por los electores a la política radical.

Si bien había ahí una fuente de luchas intestinas para el futuro, todos los republicanos se pusieron de acuerdo después de 1879 en destruir el poder político de la Iglesia en Francia. Eran alentados por los teóricos, los escritores que, llevando sus ideas al límite, atacaban con el clericalismo a la propia religión católica. Victor Hugo, que a todos parecía entonces el profeta de la democracia, oponía continuamente a la religión de Cristo, fuente de amor y de bondad, el catolicismo de los papas, fuente de fanatismo y crueldad. *L'Année terrible* había presentado así, en un contraste sorprendente, al Dios de los clérigos y al de los libre-creyentes.[32] Estas ideas reaparecieron, expresadas con más pasión todavía, en *Religions et Religion*. Pero el deísmo de los viejos demócratas no satisfacía a los partidarios radicales del librepensamiento. La francmasonería, donde se agrupaban republicanos notables, se hacía siempre eco de estas discusiones. Los que habían rechazado la fórmula que incluía la creencia en Dios no perdían el coraje. La asociación, un poco inerte tras la guerra de 1870, había recobrado fuerza y vida después del desastre de los monárquicos. En 1875, una logia parisina, la *Clémente Amitié*, se ennobleció acogiendo entre sus miembros a Littré, y después a Jules Ferry. La muerte de Massol no había detenido a sus discípulos. Muy pronto éstos propusieron, en nombre de la libertad de conciencia, borrar la frase que reconocía al Gran Arquitecto del Universo. Encontraron una vez más una viva oposición; pero el 16 de mayo, que inquietó a la francmasonería y cerró varias logias, fortaleció al partido de los innovadores. La asamblea general del Gran-Oriente, inaugurada el 10 de septiembre de 1877 en lo más intenso de la lucha electoral, decidió suprimir el antiguo texto, querido para muchos deístas, y reemplazarlo por estas palabras: «Tiene como principios la libertad absoluta

[31] Discurso del 11 de abril de 1880, citado en Daniel, *L'Année politique 1880*, p. 166.

[32] «A un obispo que me llama ateo.»

de conciencia y la solidaridad humana. No excluye a nadie por sus creencias.» El Gran-Oriente siguió desde entonces fiel a esa declaración de principios, a pesar de la oposición del Supremo Consejo escocés y de la irritación de la francmasonería inglesa, que rompió con él.[33]

Si la francmasonería se involucraba cada vez más en la vida política, se veía por otra parte a los filósofos universitarios, completamente alejados de la lucha cotidiana, consagrar graves y largos estudios a denunciar los errores y las pretensiones de la Iglesia. Así, Burnouf, antiguo director de la Escuela de Atenas, en su libro sobre *Le Catholicisme contemporain* (1879), mostró cómo el clero se había poco a poco separado del mundo a través de su educación, sus doctrinas, su política. La sociedad laica, emancipada gracias a la ciencia, hubo de constituirse sobre bases nuevas, mientras que la teocracia romana tiene desde entonces como objetivo inevitable «la lucha contra la civilización, es decir, contra los elementos sociales que hacen que un hombre sea ciudadano y merezca ese nombre.»[34]

---

33 Ver *Le Monde maçonnique*, año 1877.

34 p. 362. Burnouf había sido prologado por Tissot, profesor de la facultad de Dijon, en su libro sobre *Le Catholicisme et l'instruction publique* (1874).

11.

La organización de la escuela laica

Si los republicanos del gobierno descartaron la separación de la Iglesia y el Estado fue para concentrar su fuerza en una tarea que les parecía más urgente, la organización de la enseñanza laica. Todos habían prometido revisar la ley de 1875 sobre la enseñanza superior, restituir al Estado la concesión de grados; lo que la mayoría senatorial de derechas había rechazado, la mayoría de izquierdas debía aprobarlo cómodamente. En la enseñanza secundaria, la mayoría quería retirar el derecho de fundar colegios a las congregaciones no autorizadas, es decir, a los jesuitas. Por último, lo esencial era crear la enseñanza primaria. Desde el final del Imperio todos los republicanos, todos los demócratas habían exigido que fuera gratuita y obligatoria; desde ese momento también, la mayoría había declarado que debía ser laica. Después de 1870 se pusieron manos a la obra con tanto ardor que todos repetían la famosa fórmula: «es el maestro de escuela alemán el que ha vencido». El patriotismo ordenaba instruir a la nación; la política republicana exigía que todos los futuros electores, que todas las mujeres, también, aprendieran a leer.

A la espera de la intervención del Estado, la iniciativa privada había comenzado ya bajo el Imperio a trabajar por la escuela laica. El mérito correspondía principalmente a Jean Macé. Tenía treinta y tres años cuando sobrevino la revolución de 1848. «No olvidaré jamás, dijo, la impresión extraña, mezcla de alegría loca y de terror secreto, que sentí ante la aparición súbita del sufragio universal.»[1] La suerte de Francia se entregaba a

[1] *La Ligue de l'enseignement à Beblenheim*, p. 5.

la voluntad de una multitud ignorante: había sobre todo que educar a ese «amo inculto». Jean Macé emprendió primero la educación política del pueblo a través de la prensa: el golpe del 2 de diciembre le obligó a huir, a esconderse en Beblenheim, en Alsacia, donde se hizo profesor en una pensionado de jovencitas. Fue ahí, en ese pueblo desconocido, donde encontró la ocasión para actuar. Una circular ministerial de 1860 había recomendado a todos la creación de bibliotecas comunales: Jean Macé abrió la de Beblenheim e inspiró fundaciones similares en las comunidades del Alto Rin. Muy pronto abordó una obra más importante. Había asistido en Liége al congreso de la Liga de Enseñanza fundada por los liberales belgas; un artículo suyo en *L'Opinion nationale*, aparecido el 25 de octubre de 1866, se preguntaba por qué Francia no contaba con una Liga del mismo género. Inmediatamente llegaron tres suscripciones, enviadas por un conductor de ferrocarriles, un tallador de piedras y un guardia urbano; estas adhesiones populares emocionaron a Jean Macé, que pasó decididamente a la acción. Aportó a la obra preciosas cualidades, la fe en la instrucción, el buen humor, una perseverancia que no se dejaba desalentar por ningún fracaso, el arte de suscitar las iniciativas individuales. La Liga debía observar la neutralidad política y religiosa. La neutralidad política fue real: la Liga, promocionada por los republicanos, también encontró el patronazgo de varios prefectos imperiales. Pero el clero atacó inmediatamente a la Liga; el obispo de Metz dio la señal en 1867, y fue pronto seguido por Dupanloup, lo que valió a la Liga el apoyo de las logias masónicas. A comienzos de 1870 se sintió fuerte para presentar, en una iniciativa que partió de Estrasburgo, una petición nacional a favor de la instrucción primaria obligatoria.[2]

La guerra expulsó a Jean Macé de Alsacia y le obligó a trasladar la sede de la Liga a París. El círculo parisino de la asociación había sido fundado por un colaborador digno de Macé, Em-

[2] Todos los documentos sobre la historia de la Liga durante el Imperio fueron reunidos por Jean Macé en *La Ligue de l'enseignement à Beblenheim.*

manuel Vauchez, igual de activo y más belicoso: ambos eran republicanos y deístas, Vauchez creía como Jean Reynaud en la pluralidad de existencias en planetas diferentes. La asociación renunció desde entonces a la neutralidad política y se proclamó republicana. Mientras Jean Macé recorría Francia y predicaba la lucha contra la ignorancia, Vauchez renovó la petición a favor de la instrucción primaria gratuita y obligatoria. Los republicanos la apoyaron, mientras que los obispos tomaron la iniciativa de una petición contraria. El 19 de junio de 1872 la Liga pudo presentar a la Asamblea Nacional 847.000 firmas, a las que siguieron todavía más. Fue un bello éxito en un país que no gozaba de libertad de asociación, y que no estaba acostumbrado a campañas de este género. La Liga solicitó igualmente la opinión de los consejos municipales sobre la obligatoriedad, la gratuidad, la laicidad: los consejos que respondieron favorablemente representaban a más de la mitad de la población francesa. A pesar de la hostilidad del clero, a pesar de las dificultades multiplicadas por el gobierno después del 24 de mayo o del 16 de mayo, las fundaciones locales también se multiplicaron. Algunos círculos, las «sociedades republicanas de instrucción», promocionaron el «céntimo para las escuelas laicas» o el «céntimo contra la ignorancia», fundaron a veces escuelas y más a menudo bibliotecas, bibliotecas burguesas en las que se pagaba una cuota bastante elevada, bibliotecas populares destinadas sobre todo a los obreros, o bibliotecas de regimiento, bien acogidas por el ejército.[3]

Los políticos republicanos secundaron con su mejor intención a los que buscaban el dinero necesario para estas fundaciones. Los jefes de partido no dudaron en colaborar con la obra del Céntimo para las escuelas laicas pronunciando conferencias. Gambetta, cuyas frases se convertían en recetas, durante 1877, antes del 16 de mayo, pronunció varios discursos en beneficio de bibliotecas y cajas escolares; continuó en plena crisis, el 10 de junio siguiente. La misma actividad después de

---

[3] Ver Dessoye, *Jean Macé et la fondation de la Ligue de l'enseignement*; Compayré, *Jean Macé et l'instruction obligatoire.*

la victoria, durante ese año de 1878 en el que los republicanos se preparaban para asumir el poder. Vemos al gran orador, el 27 de enero, recomendar a sus electores de Belleville una colecta para la escuela; el 16 de junio elogia una biblioteca popular, pues la democracia «debe preocuparse ante todo, por encima de todo, de la instrucción, de la educación»; el 20 de octubre preside una conferencia de Martin Nadaud, organizada en beneficio de la biblioteca popular del distrito XX; el 22 de diciembre, acompaña a Spuller a dar una conferencia en beneficio de las escuelas del distrito III.[4] Todos sus grandes discursos políticos ponían en la primera fila de las reformas pendientes de realizar la organización de la escuela primaria; lo había dicho en 1871;[5] el discurso-programa de Romans en 1878 repitió las mismas exhortaciones.[6] Los parlamentarios de todos los grupos republicanos utilizaban el mismo lenguaje; los periódicos de izquierdas les animaban a la acción. El partido republicano se puso manos a la obra tan pronto como Jules Grévy hubo reemplazado a Mac-Mahon.[7]

En el primer ministerio formado bajo la nueva Presidencia, la cartera de Instrucción Pública fue confiada a Jules Ferry. La tarea que le incumbía no le sorprendió, porque hacía tiempo que se preparaba para ella. Había proclamado muy pronto su hostilidad hacia el espíritu de intolerancia de la Iglesia, al tiempo que alababa la obra antaño realizada por ella.[8] Y por otra parte, en

---

4 Ver estas alocuciones en el tomo VIII de sus *Discours*.

5 «La más apremiante, la más urgente de todas las reformas» es la instrucción obligatoria, gratuita, «y, permítanme la palabra, aunque no esté muy de moda, absolutamente laica» (Saint-Quentin, 16 de noviembre de 1871).

6 «Es preciso que esta cuestión sea la pasión de todos los diputados republicanos.»

7 Al día siguiente de esta elección, Sarcey decía: «La escuela laica, pura y severamente laica, es la gran cuestión del momento; es la más importante de todas las que se agitan en esta época» (*Dix-neuvième Siècle*, 6 de febrero de 1879).

8 Ver su discurso de 1855, en el congreso de abogados, en el que recordó la hostilidad del clero hacia la liberación de los protestantes bajo Luis XVI (*Discours*, I, p. 16). En su conferencia de 1870, afirma sentir por el cristianismo «una admiración histórica muy grande y muy sincera».

1870, antes de la guerra, dijo en una conferencia pública: «Por lo que a mí se refiere, cuando recayó en mí el supremo honor de representar a una porción de la población parisina en la Cámara de Diputados, me hice una promesa: de entre todas las necesidades del momento presente, de entre todos los problemas, yo elegiría uno al que consagraría cuanto tengo de inteligencia, cuanto tengo de alma, de corazón, de capacidad física y moral, el problema de la educación del pueblo.»[9] Desde entonces, sin dejar de intervenir en la política general, Jules Ferry no había jamás olvidado ese compromiso; poseía por tanto la competencia necesaria. La claridad de su espíritu, su capacidad de trabajo, su carácter enérgico hacían de él el hombre apropiado para esta gran tarea; conservando la misma cartera en cinco gabinetes diferentes, pudo seguir y concluir las reformas por él concebidas y diseñadas. Los radicales, aun considerándolas incompletas, no basaron su oposición sobre este punto; pero la derecha, tanto en la Cámara como en el Senado, desplegó un ardor apasionado en contra de las nuevas leyes, retomando a propósito de cada artículo, de cada enmienda, la batalla perdida en la discusión general. No quiero analizar esos debates en detalle; bastará con resumir los discursos pronunciados por los dos principales redactores de las leyes escolares, Jules Ferry, que las propuso, y Paul Bert, que fue su ponente ante la Cámara.

Ferry tiene la doble preocupación de aplicar los principios de 1789 y de defender al Estado. El Estado es el representante de la nación, el intérprete de la voluntad general: es suyo el deber de supervisar la enseñanza, suyo también el de regularla mediante leyes. No puede desinteresarse enteramente de los sistemas. Los partidarios intransigentes de la libertad de enseñanza quieren «un Estado que se cruce de brazos ante todas las doctrinas.» No obstante, ninguno de ellos admitiría una enseñanza tendente a la negación de la patria; pues hay también «una patria moral, un conjunto de ideas y de aspiraciones que

[9] *Discours*, I, p. 287. Alaba a Condorcet como el profeta del nuevo sistema educativo. Ferry había adoptado la doctrina de Auguste Comte, el discípulo de Condorcet.

el gobierno debe defender como patrimonio de las almas que están a su cargo.»[10] Los principios de 1789 son el fundamento de la sociedad francesa moderna; es preciso asegurar su enseñanza. La república debe defenderse contra los que quieren poner en peligro la unidad francesa; debe cumplir esta misión enseguida y resueltamente, puesto que es al principio cuando los gobiernos son más fuertes.[11]

El enemigo a batir, continúa Ferry, es el clericalismo. Tiene su fuerza principal en las congregaciones, y, entre ellas, la más peligrosa es la de los jesuitas: es ahí donde hay que golpear. La República, actuando así, no hará nada nuevo, inusitado, continuará la tradición de la Francia de antaño.[12] Entonces, la sociedad civil estaba bien armada para enfrentarse al espíritu jesuítico; contaba con una monarquía absoluta, con los parlamentos sostenidos por la burguesía y con una gran parte del clero. Hoy los discípulos de Loyola no encuentran ante ellos más que gobiernos de opinión, débiles y frágiles, una burguesía presa de las doctrinas clericales, un clero esclavizado;[13] el artículo 7, que les prohíbe la enseñanza, se presenta como algo monstruoso inventado en nuestros días, cuando los realistas de 1830 impusieron siempre su aplicación.[14] Los jesuitas, ellos, no han cambiado desde el siglo XVI; consideran en todo momento al Estado como subordinado a la Iglesia, y sus ideas se profesan en las universidades católicas. Sus colegios se sirven de libros elaborados para inculcar a los niños el odio a la Francia moderna.[15]

---

[10] Discurso del 26 de junio de 1879.

[11] «Si la República no actúa en esta hora en la que es poderosa; si no aprovecha ese máximo de fuerza que impulsa a todo gobierno recién elegido a ponerse en estado de defensa, ¿cuándo lo hará?» (discurso de Épinal, 23 de abril de 1879).

[12] «Hay yugos que la vieja Francia cristiana no ha querido soportar jamás, ídolos ante los cuales no se ha postrado nunca: ¡y se espera que la Francia liberal se lance a sus pies, confusa y arrepentida!» (discurso en el concurso general, 4 de agosto de 1879).

[13] 27 de junio de 1879.

[14] Senado, 15 de noviembre de 1880.

[15] Jules Ferry citó numerosos extractos de libros escolares encontrados

Los alumnos educados por tales maestros ¿no serán diferentes completamente a aquellos que han aprendido en los centros universitarios a conocer, a amar la Francia contemporánea? «La juventud que sale de ahí, educada en la ignorancia y en el odio a las ideas que nos son queridas, piensen ustedes que va a chocar, desde los primeros pasos en la vida, con otra parte de la juventud francesa, educada en otra escuela, calentada junto a un hogar bien diferente, proveniente de esas clases agrícolas o populares que soñaron 1789 como una liberación y la sociedad moderna como un ideal; ¿y ven ustedes, en un futuro próximo, estos dos campos enfrentados el uno al otro en todas las vías de actividad, en todos los órdenes funcionales, en el ejército, en la magistratura, en la industria, en toda la vida civil?»[16]

Enfrentarse al clericalismo y el jesuitismo, dice aún Ferry, no es atacar al catolicismo. La República respeta demasiado la voluntad del país para cometer un error semejante.[17] El pueblo combatió el 16 de mayo contra el gobierno de los curas, porque hay entre los campesinos franceses dos posturas bien definidas: una, la que no soporta que la Iglesia ponga el pie en la política; otra, la que permite que la Iglesia sea la dueña y señora en su propio territorio.[18] Los radicales, cuando proponen prohibir al clero la enseñanza en todos los niveles, no hacen más que una manifestación estéril.[19] De igual modo se equivocan al pedir la separación de la Iglesia y el Estado; pero la derecha actuará sabiamente, no ayudándoles a incumplir las obligaciones del régimen concordatario.[20] El Concordato se

---

en manos de los jesuitas por los inspectores de enseñanza, los del padre Gazeau, el abad Courval, Charles Barthélemy (16 de junio de 1879).

16 Discurso de Épinal, 23 de abril de 1879.

17 «Atacar el catolicismo, entrar en guerra con la creencia de la mayoría de nuestros ciudadanos, ésa sería la última y la más criminal de las locuras» (21 de junio de 1879).

18 6 de julio de 1879.

19 *Ibíd.* (respuesta a Madier de Montjau).

20 «Ustedes no están a favor de la separación de la Iglesia y el Estado: quédense con el régimen concordatario, pero no se enorgullezcan de acumular las ventajas de la Iglesia de Estado junto a las libertades de la separación» (Senado, 15 de noviembre de 1880).

aplica solamente al clero secular, del cual la República no tiene por qué desconfiar.[21] Al contrario, debe defenderlo contra la invasión del clero regular.[22] El Estado debe incluso contribuir a la formación del clero; he ahí por qué las facultades de teología tienen su razón de ser. Se dice que el Estado neutral no tiene por qué ocuparse; pero esta aparente inconsecuencia es buena y útil. «El dogma para las Iglesias, la ciencia para el Estado: es una cuestión de fronteras, quedando bien entendido que, en las materias mixtas, el Estado, precisamente por ser el Estado, determina en último término la frontera que le corresponde defender.»[23]

Jules Ferry emprendió la organización de la enseñanza pública en todos los niveles. El Consejo Superior de Instrucción Pública sufrió una transformación profunda: compuesto desde entonces por profesionales de la enseñanza o miembros del cuerpo de sabios, incluía, al lado de miembros designados por el ministro, a delegados elegidos por los propios funcionarios. Desde el punto de vista político, lo más destacado de esta nueva ley fue la exclusión de los ministros de cultos. Jules Ferry lo justificó pidiendo que se dejaran las cuestiones pedagógicas a las personas competentes, y señalando que los buenos ministros de Instrucción Pública, desde Guizot y Villemain a Duruy y Jules Simon, habían sido profesores.[24] Ganó fácilmente la causa. Las dificultades fueron menores aún cuando se trató de restituir al Estado la concesión de grados, como

[21] «¿Por qué esos 50.000 clérigos, en su inmensa mayoría hijos del carro y del surco, niños de 1789, maldecirían 1789?» (6 de julio de 1879).

[22] «Es preciso que el clero no se encuentre de pronto sumergido, ahogado por la invasión de un clero regular innumerable, y que no se vea pasar la autoridad, la riqueza, la dirección de las conciencias, de las manos del clero secular, del clero de Estado ligado al Estado por un contrato, a las manos de un clero irresponsable y generalmente extranjero» (15 de noviembre de 1880).

[23] Discurso en la inauguración de los edificios de la facultad de teología protestante (7 de noviembre de 1879).

[24] Discurso del 19 de julio de 1879 a la Cámara, del 30 de enero de 1880 al Senado. Presenta allí un resumen severo de la obra realizada por el Consejo Superior tal como lo había creado la ley Falloux.

lo reclamaban desde 1875 todos los republicanos, incluso los moderados como Jules Simon.

La reforma de la enseñanza secundaria no era tan urgente. Jules Ferry era un gran admirador de la Universidad; amaba su espíritu laico y esa tradición de amplia tolerancia que permitía a los profesores de todas las opiniones convivir en buenos términos; elogió la manera en que esos hombres, generalmente pobres, cumplían con su deber.[25] Pero la Universidad, libre de una tutela molesta, señora del Consejo Superior de Instrucción Pública, debía renovar sus métodos, reducir la parte enseñada en latín a los ejercicios puramente escolares. La reforma de 1880 respondió a los deseos del ministro, quien afirmó, no sin ilusión, que traería nuevos cambios, útiles por largo tiempo.[26] La creación de la enseñanza secundaria de las jóvenes completó su obra; ésta fue decidida por la ley de 21 de diciembre de 1880, a pesar de los ataques violentos, y a pesar de los temores de ciertos hombres de izquierda que no preveían el éxito rápido y general de los liceos y los colegios para jovencitas. En cuanto al artículo 7, que excluyó de la enseñanza secundaria a los jesuitas, ya se sabe qué polémicas apasionadas provocó. El centro izquierda disidente, conducido por Dufaure y Jules Simon, lo frustró en el Senado; el ministro, bajo invitación expresa de la Cámara, aplicó inmediatamente las antiguas leyes sobre las órdenes religiosas. Este fue el origen de los decretos de 1880, que ocasionaron ejecuciones a mano armada; durante algunos meses sólo se habló de conventos atacados, magistrados del parquet dimisionarios, procesos ante todas las jurisdicciones. Fue una agitación ruidosa, pero sin profundidad, como lo atestiguan las elecciones a los consejos generales en 1880 y las elecciones legislativas de 1881.[27]

---

25 19 de julio de 1879. La sociedad laica, dijo, puede vanagloriarse de este ejemplo: «después de haber secularizado todas las instituciones, se puede decir que ha secularizado la virtud.»

26 Ver sus discursos al Consejo Superior en 1880.

27 «La emoción no fue de larga duración; no se extendió más allá de las regiones donde las ejecuciones habían tenido lugar. El rencor no duró ni

Fue a la enseñanza primaria a la que Jules Ferry consagró sus mayores esfuerzos. Contaba con ayuda para ello, impulsado por el interés ardiente que todos los demócratas manifestaban por la escuela. Cada día nuevas comunidades ofrecían terrenos, pedían la subvención prometida por el gobierno a todas aquellas que construyeran casas escolares. El ministro señalaba con alegría ese movimiento de democracia rural: «tiene la ambición de construir escuelas como, hace veinte años, tenía la de construir iglesias.»[28] Hubo quien protestó contra los costes de los «palacios escolares»; él respondió que un vestuario, un patio cubierto eran necesarios por razones de higiene, y que era bueno hacer perdurable y sólida esta gran institución nacional. Pero, en estas nuevas casas, ¿qué principios iban a presidir la enseñanza? Fue ahí donde el ministro tuvo que sostener un debate incesante para hacer triunfar las ideas defendidas por el partido republicano. La gratuidad de la enseñanza fue denunciada como un *trompe-l'oeil* por el obispo de Angers. Sin duda, respondió Jules Ferry, la gratuidad no es absoluta, porque hace falta siempre pagar la enseñanza; tampoco es un principio necesario, ya que las costumbres y el estado financiero de cada país deben dictar la solución en este punto. Pero hoy el país quiere el fin de los abusos producidos por la distinción entre los alumnos que pagan y los que no; «importa a una sociedad como la nuestra, a la Francia de hoy en día, mezclar, en los bancos de la escuela, a los niños que se encontrarán, más tarde, mezclados bajo la bandera de la patria.»[29]

Tanto en lo referido a la obligatoriedad como a la gratuidad, Jules Ferry contó con la ventaja que supuso obtener el apoyo de los republicanos moderados que seguían a Jules Simon. Los hechos estaban ahí para determinar la necesidad de combatir el analfabetismo. La *Statistique comparée de l'enseignement primaire de 1827 à 1877* le permitió mostrar que, a pesar de los

---

fue profundo más que entre los católicos ardientes y militantes» (Jules Simon, *Dieu, patrie, liberté*, p. 227).

[28] 23 de diciembre de 1882.

[29] 13 de julio de 1880. Jules Ferry mostró que los ministros del Imperio, Duruy y Bourbeau, habían diseñado el régimen de gratuidad.

progresos logrados desde mediados de siglo, 624.000 niños al menos seguían estando privados de todo medio de instrucción, y que Francia contaba al menos con un 15% de iletrados, más que cualquier nación vecina.» La obligatoriedad le parecía destinada sobre todo a crear costumbres nuevas: la obligatoriedad para las comunidades, instituida por la ley de 1833, no hizo sentir más que poco a poco sus buenos efectos, la obligatoriedad por parte de las familias producirá resultados similares. El partido de la Iglesia se equivoca al combatir esa obligación por desconfianza hacia el espíritu humano.[30]

Mucho más violentas fueron las controversias a propósito de la neutralidad escolar, o de la enseñanza moral y religiosa que se daría a los niños. La neutralidad escolar es imposible, decían unos, porque un hombre digno de ese nombre no será jamás neutral, y, si lo es, no podrá llevar a cabo verdaderamente su tarea de educador. La neutralidad prometida, decían los otros, no existirá en la realidad, no será más que un disfraz hipócrita de la irreligión y del ateísmo. La neutralidad puede existir, respondió Ferry, porque la Universidad la practica desde hace mucho tiempo; en la enseñanza secundaria, es sólo el capellán el que está a cargo de enseñar religión. Será lo mismo en la enseñanza primaria. El maestro no será obligado a dar instrucción religiosa; ésta será asunto del cura. La secularización de la escuela, así lograda, continuará la obra comenzada después de 1789. Hace doscientos años ya que Bacon y Descartes secularizaron el saber humano; la Revolución secularizó el poder civil. Todas las instituciones particulares, el matrimonio, por ejemplo, soportaron una tras otra el mismo cambio; hoy ha llegado el momento de secularizar la escuela. Los obispos

---

30 «Su principio es que vale más no leer que leer libros que no son buenos, es decir, que no son conformes a las doctrinas que ustedes defienden. Y bien, nosotros no somos así, y decimos: lo primero es saber leer y es lo primero, ya se aprenda a leer en el Rosario de María o en la Biblia de Royaumont. Decimos esto porque creemos en la rectitud natural del espíritu humano, en el triunfo definitivo del bien sobre el mal, en la razón y en la democracia; y ustedes, ustedes no creen en nada» (20 de diciembre de 1880).

dicen que la enseñanza religiosa debe seguir siendo obligatoria porque la mayoría del pueblo francés es católica; con este argumento de las mayorías volveríamos pronto a una religión de Estado. La enseñanza religiosa subsistirá, pero impartida por el clérigo; la escuela permanecerá neutral. Distingamos además la neutralidad confesional de la neutralidad filosófica. Es la primera la que se trata de incluir en la ley. La segunda se impone menos: el maestro enseñará la doctrina que él prefiera, sin que haya un interés social que prescriba el imponerle una, el gobierno evitará el espíritu sectario, el que prohíbe los intentos de moral independiente, como el que quiere a cualquier precio «separar la enseñanza moral de toda noción dogmática sobre el origen y el fin de las cosas.» De hecho, la mayoría de los miembros de la enseñanza pública son espiritualistas.[31]

El duque de Broglie afirmó que no se podría enseñar en la escuela primaria una moral separada de la religión. Esta moral existe, le respondió Jules Ferry; dejemos a un lado las elevadas concepciones metafísicas sobre las que teólogos y filósofos discuten desde hace 6.000 años: «se trata de no mostrar a las jóvenes inteligencias más que esta auténtica y pura luz que, desde el origen del mundo, según una gran frase, es la luz que ilumina a todos los hombres.»[32] Los pensadores llevan demostrando desde hace mucho tiempo que, a pesar de las divergencias concernientes al origen y al fin de las cosas, existe una moral, que marcha y progresa con la humanidad. Los maestros sabrán enseñar «la buena, vieja, antigua moral humana.»[33] Se reclama desde la derecha la enseñanza de la «moral religiosa»; esta expresión fue inventada en 1819 a propósito de una ley sobre la prensa, muy a pesar de De Serre, que declaró no comprenderla. Jules Simon probó que esta fórmula equivalía a «religión positiva» y debía ser desechada.[34] Pero cuando Ju-

[31] Discurso del 2 de diciembre de 1880. Es falso, añade Ferry, pretender «que nosotros queramos hacer una escuela en la que esté prohibido pronunciar el nombre de Dios».

[32] Senado, 10 de diciembre de 1880.

[33] 10 de junio de 1881.

[34] 2 de julio de 1881.

les Simon reclamó la enseñanza de los «deberes hacia Dios», propuso también una fórmula vaga y peligrosa. El Dios de los cristianos no es el de Descartes o Spinoza. El maestro encargado de enseñar esos deberes se convertirá así en un profesor de religión, forzosamente en conflicto con el verdadero profesor, el cura. Dejemos a éste los deberes hacia Dios, al maestro la moral secular y laica. «No se trata de votar por o en contra de Dios; no se vota acerca de Dios en las Asambleas.»[35]

Ferry expulsó, pues, al clérigo de la escuela; no no le permitió incluso ir allí a dar el catecismo, para evitar conflictos entre el maestro y el cura.[36] Pero, a cambio, la escuela no debía jamás insultar las creencias religiosas; el maestro culpable de una falta semejante merecería un castigo tan severo como el que recibía quien pegaba a sus alumnos.[37] El ministro, en una carta célebre dirigida a los maestros, no olvidó precisar su deber: «En el momento, dijo, de proponer a los alumnos un precepto, una máxima cualquiera, pregúntense si conocen a un solo hombre honesto que pudiera ser ofendido por lo que ustedes van a decir. Pregúntense si un padre de familia, y digo uno solo, presente en su clase y escuchándoles, podría de buena fe rehusar su asentimiento a lo que ustedes pretenden decir. Si fuera así, absténganse de decirlo; si no, hablen osadamente.»[38] El ministro les aconsejaba también, en términos menos premiosos, evitar la política, al menos «la política de partido, de personas, de bandos», y asegurar a la nación, bajo un gobierno democrático móvil y cambiante, «un cuerpo de enseñanza digno, estable, duradero.»[39]

Organizando así la enseñanza primaria pública, Jules Ferry entendía dejar libertad a la enseñanza primaria católica. Pero hizo suprimir el privilegio atribuido a la carta de obediencia,

---

35 6 de julio de 1881.

36 En ese encuentro, dijo, uno aportaría «la tensión y la aspereza de los que han sido recientemente liberados, y el otro, la amargura de los poderes recientemente desposeídos» (11 de marzo de 1882).

37 16 de marzo de 1882.

38 Carta del 17 de noviembre de 1883.

39 Discurso en el Segundo Congreso Pedagógico, 19 de abril de 1861.

porque era justo exigir a todo maestro o maestra, congregacionista o laico, el modesto título que supone el mínimo de conocimientos necesario para instruir a los alumnos. En cuanto a retirar a las congregaciones autorizadas el derecho de enseñar, jamás expresó tal idea.[40]

En esos interminables debates, a lo largo de cuatro años, uno de los principales auxiliares de Jules Ferry en la Cámara fue Paul Bert. Mientras el ministro se dedicaba sobre todo a defender sus proyectos de ley, Paul Bert, más libre, se complacía tomando la ofensiva, denunciando las pretensiones y los errores de los clericales: con una precisión despiadada de sabio, el profesor de la Sorbona reseñaba sus escritos, multiplicaba las citas, mostraba las consecuencias prácticas de sus doctrinas.[41] En ocasiones, este ardor belicoso no dejaba de molestar a Jules Ferry. Paul Bert lucó también desde sus libros, y, como Pascal y Montlosier, atacó la moral de los jesuitas. Pascal se había inspirado en Escobar y en Sánchez; Paul Bert, estudiando las obras de los teólogos más favorables a la Compañía en torno a 1880, dio a conocer al gran público las reglas formuladas por el padre Gury, con sus numerosas derogaciones, y los extraños casos de conciencia por él previstos. El prefacio de este libro es un grito de guerra contra el jesuita.[42] El fogoso sabio evoca la imagen del que sería el alumno perfecto de la Compañía. Prometido, puede romper

---

[40] «Siempre he pensado que la obra del gobierno de la República no es una obra de sectarios; que nosotros no tenemos ni el deber ni el derecho de perseguir las conciencias... Sí, hemos querido la lucha anticlerical, pero la lucha antirreligiosa, ¡jamás! ¡jamás!» (Senado, 10 de junio de 1881).

[41] Ver sus discursos y sus conferencias en *Le Cléricalisme* (1900).

[42] «Vean lo que ha hecho con todos aquellos sobre los que ha puesto la mano... La nobleza francesa, tan viva, tan fiera, tan generosa a pesar de su ligereza, búsquenla, toda desabrida, sin resortes, cargada ya no de hierro, sino de escapularios y de cordones benditos. Y esa burguesía de robusto y sabio espíritu, amante del trabajo, del progreso y de la libertad, mírenla, impotente, atemorizada, entregada a todas las reacciones. ¡E iban a atraer a la magistratura, extendían la mano hacia el ejército, esas dos salvaguardas de la nación! ¡Ah, era ya hora de que abriéramos los ojos!» (*La Morale des jésuites*, prefacio).

su compromiso, abandonar incluso a la joven a la que ha hecho madre; amigo de un moribundo, puede desobedecer las últimas voluntades de éste; hermano, puede despojar a su hermano de una parte de la herencia que le corresponde; jugador, puede trampear; comerciante, todas las tretas deshonestas le son permitidas. Siempre encuentra un doctor de la Compañía para autorizar las compensaciones ocultas, para declarar que tal tropelía no es una falta teológica.[43]

Contra los monjes en general, Paul Bert emplea no sólo la invectiva sino también la ironía. Su conferencia del 28 de agosto de 1881 está salpicada de citas tomadas de los *Annales de la Sainte-Enfance*, los escritos sobre el cura de Ars, los folletos destinados a exaltar a San José; en ella constata también que el catecismo deja de lado el amor a la patria, la moral cívica, y no dice nada sobre la libertad, la solidaridad, la tolerancia.[44] Comer salchichón los viernes es un pecado más grande que haber cometido veinte delitos.

Numerosos escritores se adhirieron a esta campaña. Por no citar más que a uno, Edmond Scherer presenta en un resumen vigoroso los defectos del jesuita como educador. Los *Exercises spirituels* de San Ignacio le invitan a considerar la humanidad como dividida entre dos jefes, Cristo y Lucifer, con dos territorios, uno alrededor de Jerusalén, otro en torno a Babilonia: ¡singular pedagogía la que reposa sobre una concepción semejante! Y las Constituciones encierran el famoso *perinde ac cadaver*; he ahí todo el jesuitismo. «¡Es mediante la proscripción del libre examen como responde a nuestras necesidades de ciencia, es a través de una predicación ascética como entiende que nos prepara para la lucha por la existencia, es mediante el elogio a la obediencia pasiva como imagina detener la liberación democrática de las sociedades! ¡Y ésas son las personas que se proponen para ser maestros

---

[43] *Ibíd*, prefacio. Paul Bert está feliz de constatar que «desde hace tres siglos, ni un solo francés se ha impregnado del espíritu jesuita lo bastante como para merecer el rango de General.»

[44] *Le Cléricalisme*, p. 59 y siguientes.

de nuestros hijos! ¡Eunucos que se creen capaces de formar hombres!»[45]

La hostilidad de la derecha y del clero a las leyes de Jules Ferry hubiera sido menos temible si no hubiera encontrado el apoyo de un grupo de republicanos moderados. El ejemplo les fue dado por un católico de izquierdas, Étienne Lamy; éste quiso mostrar a la Cámara que, habiendo perdido el clericalismo la batalla del 16 de mayo, era una falta grave atacar al catolicismo como tal. En el Senado, estos disidentes formaron un grupo peligroso para el ministerio, sobre todo teniendo un jefe como Jules Simon. El filósofo republicano era partidario de ese liberalismo ilimitado contra el cual Renouvier había puesto tantas veces en guardia a sus lectores; en nombre de la libertad, rechazaba las medidas contra los jesuitas. Al mismo tiempo era deísta: este contemporáneo de los hombres de 1848 pensaba como ellos que el Estado debe invocar el nombre de Dios; este apóstol de la religión natural creía imposible enseñar la moral sin base religiosa. Se distinguía de la derecha porque aprobaba la instrucción gratuita y obligatoria, y se encontraba a veces con Ferry en la manera de comprender la escuela primaria; pero su lucha contra la neutralidad, contra la laicidad, ofreció a los Chesnelong y a los Buffet un apoyo serio. En un libro combativo, denunció la campaña anticlerical como una imposición de la extrema izquierda al gobierno, y aceptada porque los oportunistas temían no parecer ya lo suficientemente avanzados; el ministro de Instrucción Pública, deseoso de conservar una moderación relativa, se encuentra ya, según Jules Simon, desbordado por un ejército de reserva que va a comprometer su obra, porque las amenazas de estos violentos autorizan a los adversarios de la escuela pública a infligirle un sobrenombre temible, «la escuela sin Dios».[46]

La derrota electoral del partido oportunista en 1885 no impidió que los republicanos continuaran su obra. Las leyes sobre enseñanza fueron completadas con una ley nueva, que impo-

---

45 *Revue politique et littéraire*, 23 de agosto de 1879.
46 *Dieu, patrie, liberté*, 1883.

nía definitivamente a las comunidades, en un plazo determinado, la laicización de las escuelas públicas. Para defender esta ley, Jules Ferry encontró un continuador elocuente y activo en René Goblet. Éste era, por principio, como todos los radicales, partidario de la separación; pero aceptando el régimen preferido por la mayoría republicana, anunció su intención de aplicar lealmente el Concordato. Fue así como, ante el Senado, afirmó su derecho a suspender la asignación de los clérigos que durante las elecciones habían actuado en contra de la República, expresando su pesar por estar obligado a medidas semejantes.[47] Goblet sostuvo con talento ante las Cámaras la nueva ley escolar y consiguió que el Senado la adoptara, a pesar de los nuevos esfuerzos de Jules Simon. Me limitaré a resumir el último cruce de armas entre los dos políticos, hacia el fin de la discusión, en las sesiones del 18 y el 20 de marzo de 1886.

Esta ley, decía Jules Simon, pensada para excluir definitivamente a los congregacionistas de las escuelas públicas, está inspirada en tres motivos: se quiere la neutralidad religiosa, el apostolado político, y sobre todo una revancha contra el clero. Pero la neutralidad religiosa es imposible; el educador no puede enseñar con dignidad si esconde siempre sus convicciones: «la escuela neutral es una escuela deshonrada.» El apostolado político es nefasto para la escuela: bajo el Imperio, los republicanos protestaban contra la obligación impuesta a los maestros de glorificar a Napoleón III; ¿hacían comedia entonces? En lugar de pretender hacer del maestro el representante de las ideas modernas del pueblo, que se le deje ser simplemente un maestro de escuela. Por último, la política de revancha es indigna de un partido de gobierno; no debe conducir a la opresión de las conciencias. —Es falso, respondió Goblet, que las leyes aprobadas en estos cuatro años destruyan la libertad de ense-

47 «No es cierto que la sociedad civil no pueda continuar su obra sin menoscabar la religión. No es bueno decirlo, no es bueno creerlo, no es bueno hacerlo creer. No es cierto que no haya dos dominios distintos, y que la religión y la sociedad civil no puedan vivir la una al lado de la otra, sin usurpar sus dominios respectivos» (26 de diciembre de 1885).

ñanza. La república deja libertad completa a las escuelas privadas, pero no admite ya que las órdenes religiosas enseñen en las escuelas del Estado. El padre de familia se ve limitado, se dice, cuando, no pudiendo enviar a su hijo a una escuela libre, no tiene frente a él más que una escuela pública ajena a sus ideas; ¿será preciso que el Estado mantenga escuelas distintas para todas las variedades de opiniones políticas o religiosas? Se exige también que la elección corresponda a la comunidad; pero que la escuela adopte tal o cual dirección, no tiene nada que ver con tal interés comunitario; es una cuestión que corresponde a la iniciativa privada o a la del Estado. Éste no puede crear más que un solo tipo de escuelas; y como impone la obligatoriedad, aprobada por hombres como Jules Simon, ha debido también adoptar este correctivo que se llama neutralidad. Ahora bien, el congregacionista no puede ser neutral; tiene dos señores, el Estado y el superior eclesiástico, y cuando estos dos señores están en desacuerdo, es al segundo al que obedece. El apostolado político debe permanecer fuera de la escuela, si se entiende por esa expresión la apología de los gobiernos; pero hay espacio para un apostolado más elevado, que comprende los deberes hacia la patria y la explicación de la divisa republicana, «libertad, igualdad, fraternidad». La enseñanza moral debe ser, como Jules Simon lo ha repetido tantas veces en sus libros, desgajada de toda preocupación confesional. La revancha contra el clero, los republicanos no pretenden continuar con ella; pero enfrentados a la ley de 1850, que ha agravado tan profundamente las divisiones en el seno de la sociedad francesa, quieren restituir a la sociedad civil lo que esa ley les arrebató injustamente.

Jules Simon fue apoyado en su campaña por sus amigos de la escuela ecléctica. Estos filósofos, habituados por Victor Cousin a buscar la alianza de las «dos hermanas inmortales», no podían resignarse a ver la escuela separada de la Iglesia. Adolphe Franck, al reeditar un libro aparecido veinte años antes, protestó contra los proyectos perniciosos para la religión.[48]

---

[48] «El Estado asume los costes de una academia de música, de un cuerpo de baile, de una cátedra de chino, de otra de sánscrito. Todos los ciudada-

Barthélemy Saint-Hilaire, el fiel amigo de Cousin, se dedicó igualmente a predicar la reconciliación: reconocía los errores de una Iglesia que había exaltado al Sagrado Corazón, elaborado la ley de 1875 y amparado las congregaciones ilegales, pero los republicanos debían evitar responder con errores similares; debían recordar que el acuerdo es posible, fácil entre la filosofía y la religión.[49] Otro discípulo del eclecticismo, el antiguo rector de la Academia de París, Mourier, tomó también la pluma para apoyar a Jules Simon, para mostrar en qué medida la enseñanza peligraría si se separara de la tradición religiosa.[50]

No era un lenguaje parecido el que se podía esperar de Littré o de Renouvier. Pero el amor a la República, el deseo de consolidar el nuevo régimen les hacía temer una política demasiado agresiva con respecto al clero. Littré se explicó con relación a ello, al comienzo de la campaña de Jules Ferry contra la Compañía de Jesús, en un artículo que causó sensación.[51] El sufragio universal, decía, ha manifestado su voluntad en materia de política religiosa. «Se comporta de manera indiferente

---

nos que pagan impuestos contribuyen al mantenimiento de esas instituciones de lujo, mientras que muy pocos están en situación de beneficiarse de ellas. ¡Y se rehusará dar a la masa de la población, a los pobres, a los humildes, a los obreros de las ciudades, a los habitantes del campo, lo que su conciencia, su fe, sus tradiciones hereditarias reclaman más imperiosamente, una iglesia, un templo donde puedan reunirse para orar, un clérigo que bendiga su nacimiento, su matrimonio, la hora de su separación de los vivos!» (*Des rapports de la religion et de l'État*, prólogo).

[49] «La filosofía verdadera, que es necesariamente espiritualista, no tiene ningún problema en otorgar a la religión la justicia que le es debida... El catolicismo, legítimo heredero del pasado, es la institución religiosa y moral más fecunda que los hombres hayan fundado jamás, porque sabe mejorar al tiempo que permanece fiel a la tradición» (*La Philosophie dans ses rapports avec la science et la religion*, p. 273).

[50] «República o monarquía, el gobierno, cualesquiera sean las formas y la constitución, necesita generaciones educadas en la escuela del respeto, y no se puede tener respeto allí donde la moral es independiente... Ésta era la antigua doctrina, la de la Universidad a la que he servido» (*Notes et souvenirs d'un universitaire*).

[51] *Le catholicisme selon le suffrage universel*, reimpreso en su libro *De l'établissement de la troisième république*.

con los católicos, los protestantes, los judíos, los librepensadores, siempre que ellos satisfagan un cierto programa que varía sin duda según las circunstancias, pero que sin embargo tiene siempre un fondo idéntico, el del respeto a las condiciones esenciales de la sociedad moderna tal como la hizo la Revolución. En revancha, excluye casi absolutamente todo lo que es clerical, ultramontano, jesuita, en otros términos, todo lo que profesa una hostilidad implacable hacia el establecimiento del régimen laico en el seno del Estado. ¿De dónde viene esa doble corriente dentro de una misma masa homogénea? Es que, mientras ella tiene un credo religioso del cual no quiere desprenderse, tiene también un credo político al cual se aferra con una determinación nunca menor... ¡Qué contradicción! exclamarán del lado que asegura que el catolicismo no es compatible con ninguna libertad moderna, y del lado que sostiene que no hay ninguna libertad moderna que no sea heterodoxa. Contradicción, sí; pero existe, está viva, se mueve, actúa y tiene consecuencias muy importantes.» Littré desaprobaba las medidas de combate, el cierre de los conventos, y preconizaba las medidas positivas, la organización de la escuela primaria, el desarrollo de la Universidad.[52]

En la *Critique philosophique*, Renouvier y Pillon continuaban su guerra contra el papismo y seguían reclamando una sólida enseñanza laica. Su revista alabó los informes de Paul Bert y su libro sobre la moral de los jesuitas.[53] Pero aprobó el artículo de Littré, felicitándole por haber abdicado de sus antiguos prejuicios contra la Universidad; Pillon adoptó la distinción, que no había hecho hasta entonces, entre el catolicismo y el clericalismo; Renouvier reprobó la violencia y el fanatismo de los radicales.[54] Los dos filósofos añadían, además, que el mantenimiento del Concordato, tal como lo había comprendido

---

52 Littré hace observar a este respecto que, renunciando a las ideas enseñadas por Auguste Comte, él no exige la supresión de la Universidad ni de su presupuesto.

53 9º año, I, páginas 61 y 126.

54 9º año, II, páginas 81, 113, 161, 186, 332. *Ibíd.*, páginas 65 y 209.

Portalis, implicaba la desaparición de las órdenes religiosas no autorizadas por el estado; aceptaron la fórmula de Paul Bert, «¡paz al cura, guerra al monje!» Los maestros del criticismo fueron pues más combativos que Littré, al tiempo que se acercaban a él. La simpatía creciente de Renouvier por el protestantismo iba a volverle más y más desconfiado con respecto a los excesos del librepensamiento; pero jamás renegó de sus ataduras con la escuela laica y de sus simpatías por la lucha contra la teocracia.[55]

En suma, la parte negativa de la obra de Jules Ferry, la lucha contra los monjes, sobre todo contra los jesuitas, no sobrevivió más que un instante; la parte positiva, la organización de la escuela laica, más difícil en apariencia, tuvo resultados más duraderos. Las leyes de 1882 y 1886 organizaron la instrucción primaria según el programa republicano.

[55] En vísperas de su muerte, aprobó la guerra del ministerio Combes contra las congregaciones y habló de escapar del clericalismo y del ateísmo mediante una religión laica, el «personalismo» (*Les Derniers Entretiens*, recogidos por Prat, p. 99 y ss.).

12.
La política de conciliación

Ha sido preciso seguir hasta el final los debates que culminaron con la creación de la escuela gratuita, obligatoria y laica. Estos debates contribuyeron naturalmente a envenenar la guerra entre los republicanos y el clero. Se vio en las elecciones de 1885: la campaña del partido radical y, sobre todo, las peripecias de la conquista de Tonkin prepararon la derrota de la mayoría oportunista, pero fue la acción vigorosa del clero, sostenido por los católicos militantes, la que aseguró en numerosas circunscripciones el retorno ofensivo del partido conservador.[1] En una Cámara elegida bajo tales auspicios, las discusiones sobre política religiosa, aunque menos importantes que durante los años anteriores, debían ser a menudo de una gran aspereza. Cualquiera que fuera, en efecto, el ministerio en el poder, la política de laicización continuaba: no solamente la ley escolar de 1886 producía poco a poco sus efectos, sino que otras leyes suprimieron los privilegios reservados al clero o las medidas dirigidas contra el librepensamiento. Los republicanos habían guardado un recuerdo amargo del rechazo a rendir honores fúnebres a los restos de personalidades enterradas civilmente, diputados de la Asamblea Nacional o miembros de la Legión de Honor como el compositor saint-simoniano Félicien David; estos recuerdos pesaron en el momento de aprobar la ley de 1887 sobre la libertad de enterramiento. Los honores

[1] Ver la encuesta sobre las elecciones realizada por *Le Temps* en los últimos meses de 1885; bien, como en la Ardèche, la cuestión religiosa estuvo en juego por sí sola; bien, como en la Somme, el clero supo explotar la crisis agrícola (10 y 22 de noviembre de 1885).

fúnebres prescritos por los reglamentos debían rendirse a todos aquellos que tenían derecho a ellos, ya fueran las exequias religiosas o civiles; toda persona mayor podía regular con antelación, mediante testamento, las condiciones de su enterramiento, «sobre todo en lo que concierne al carácter civil o religioso que se le debe dar y al modo de su sepultura.»[2]

Mucho más importante parecía la cuestión suscitada por la nueva ley militar, la del servicio obligatorio para los seminaristas. En las dos Cámaras, los oradores de la derecha, entre los que el obispo de Angers era el más vehemente, combatieron esta reforma invocando las necesidades de reclutamiento del clero. Los oradores de la izquierda respondieron que una ley que abolía el voluntariado de un año, que hacía desaparecer la inmunidad acordada hasta entonces a los miembros de la enseñanza pública, debía suprimir al mismo tiempo aquella de la cual se beneficiaban los futuros clérigos. Todos los republicanos se pusieron de acuerdo sobre este principio, que se había hecho popular; «¡los curas, mochila al hombro!» repetían con gusto los campesinos. No obstante, hubo una divergencia entre los radicales y los oportunistas o, para decirlo mejor, entre la Cámara y el Senado; la primera quería tres años de cuartel para los seminaristas; el Senado pensó que, teniendo el clero concordatario un servicio público que cumplir, sus futuros miembros debían entrar en las categorías autorizadas, mediando ciertas condiciones, a no servir más que un año. Fue el Senado quien se impuso. Según la ley de 1889, los alumnos eclesiásticos servían un año solamente, a condición de estar provistos, a la edad de veintiséis años, de un puesto concordatario; en tiempos de guerra no figuraban entre los combatientes, pero ocupaban puestos en las ambulancias o en los hospitales militares. ¿Aquellos que aprobaron esta medida querían entorpecer el reclutamiento del clero católico? La derecha así lo afirmó, y era

[2] En el Senado, el proyecto fue vivamente combatido por el orador de la derecha, Chesnelong, que decía: «la ley no puede permanecer indiferente entre la creencia en Dios y el ateísmo.» El ponente, Émile Labiche, le respondió invocando los principios modernos, la igualdad ante la ley y la libertad de conciencia.

cierto para varios miembros de la mayoría, pero los principales oradores de la izquierda y los ministros afirmaron que se trataba únicamente de aplicar los principios fundamentales de la República. Junto a las Cámaras, diversos consejos municipales conducían también, con una violencia a veces mayor, la lucha contra la Iglesia. El consejo municipal de París, sobre todo, se señaló por su ardor al transformar los establecimientos que de él dependían. En las escuelas comunales favoreció, y a veces se adelantó a la acción del gobierno; en los hospitales reemplazó poco a poco a las hermanas por enfermeras, conforme a las demandas renovadas sin cesar por el infatigable apóstol del laicismo, el doctor Bourneville.[3]

Entretanto el boulangismo había seguido su marcha ascendente, un gran partido se estaba formando por coalición de todos los descontentos; los católicos militantes le aportaron su apoyo. En la reunión de Tours (17 de marzo de 1889), la alianza fue proclamada: Naquet, en un discurso comunicado con antelación a Freppel, anunció el abandono de esa «política mezquina y chismosa» que se había traducido en los decretos de 1880; Boulanger afirmó su intención de llevar al país la pacificación religiosa. Ciertos republicanos, espantados por el progreso de la oposición, aconsejaban a sus amigos volver a ganarse al clero, inaugurar una política de apaciguamiento. Challemel-Lacour expuso en el Senado, el 19 de diciembre de 1888, la necesidad de prestar atención a las creencias «quizás atemperadas y adormecidas sobre ciertos puntos y en algunas regiones, pero sujetas a despertares sorprendentes, vivaces incluso casi en todas partes, y que tienen en la vida íntima, en la vida familiar, más espacio que el que la política jamás tendrá.» Jules Ferry, algunos meses más tarde, prometió al partido católico, si éste quería el desarme, el mantenimiento escrupuloso de la libertad de cultos, un régimen favorable a las asociaciones religiosas, e incluso aplacamiento y moderación en la aplicación de las leyes escolares; pero tuvo cuidado de añadir que esas leyes serían mantenidas, que

[3] Ver Bourneville, *Laïcisation de l'assistance publique,* 1880, en *Le Progrès medical,* que fue el órgano de esta campaña.

no se arrepentía en nada de su obra, que no se obtendría del partido republicano sobre este punto ni un acto de contrición, ni un retorno al pasado.[4] La vehemente respuesta de Albert de Mun probó que los católicos, llenos de esperanza respecto a las elecciones legislativas, rechazaban claramente esos avances. Muchos obispos, sin adherirse expresamente al boulangismo, prepararon el periodo electoral mediante pastorales destinadas a recordar que la causa de la religión estaba en juego. La votación definitiva de la ley militar, celebrada el 9 de julio de 1889, excitó su cólera; también la circular del ministro de Cultos, que invitaba al clero a quedarse fuera de la lucha, provocó respuestas indignadas que los prelados hicieron públicas.[5]

La derrota electoral del boulangismo fue considerada como un nuevo desastre para el partido clerical. Pero eran los republicanos oportunistas los que, más que los radicales, habían obtenido ventaja en el escrutinio, y la mayoría de ellos, siguiendo el ejemplo de Jules Ferry y de Challemel-Lacour, aprobaban ahora la política de apaciguamiento. Resueltos a mantener las leyes escolares y la ley militar, contaban con abstenerse de medidas nuevas en contra de la Iglesia, conservar el Concordato y aplicarlo de una manera aceptable para todos. De igual modo, ciertos conservadores, decepcionados en su esperanza de derribar la República, comprendían la necesidad de acomodarse a ella. El año 1890 asistió a la multiplicación de manifestaciones conciliadoras. Un moderado como Ribot no fue el único en apuntar que el acuerdo era posible.[6] Jules Ferry se declaró preparado para la entente siempre que no se tocaran las leyes escolares;[7] Spuller, en *La République française*, repitió sin tregua

4 Cámara, 6 de junio de 1889.

5 Ver Lecaunet, *L'Église de France sous la troisième République*, II, p. 374.

6 «Quiero al clérigo libre, respetado en su Iglesia; pero quiero también mantener los derechos del poder civil, seguir las tradiciones de este país, adaptarme al instinto profundo, al genio del pueblo francés: quiero al cura fuera de la política» (Cámara, 1 de febrero de 1890).

7 «Deseo que la paz religiosa exista en mi país. Creo que se conseguirá fácilmente dejando de inquietar al clérigo al respecto del presupuesto de cultos.» Pero se nos dice: aprueben nuestras leyes escolares y nosotros apro-

que convenía terminar con las querellas inútiles.[8] Por su lado, León XIII juzgó el momento oportuno para inaugurar la nueva política que desde hacía mucho tiempo era de su preferencia. El brindis de Argel, pronunciado por el cardenal Lavigerie, fue el sonoro manifiesto de la coalición. Desde entonces, todos los ministerios, a lo largo de varios años, cualquiera que fuera el matiz de cada uno de ellos, se adaptaron a esta política de conciliación. Ésta encontró dos tipos de adversarios. Hacia la derecha, los militantes del catolicismo. No hay lugar aquí para recordar la lucha que sostuvieron contra la política de León XIII, lucha velada bajo las fórmulas del respeto, pero perseverante y encarnizada, en la que numerosos obispos ayudaron a los políticos. Monárquicos fogosos como Paul de Cassagnac, o los clericales intransigentes que abandonaron *L'Univers* para fundar *La Verité française*, todos acusaron a los coaligados de cobardía, de traición; a veces se unieron a los anticlericales para denunciar en la coalición una simple maniobra destinada a dividir a los republicanos. Era ésta, en efecto, una de las aserciones habituales del partido radical; repetía que los moderados jugaban ingenuamente al aceptar los avances del Papa, que no hay conciliación posible entre la Iglesia y la República. El Señor Clemenceau, en el discurso que provocó la caída del ministerio Freycinet en 1892, decía al presidente del Consejo: «La lucha es posible entre los derechos del hombre y lo que se denomina los derechos de Dios. La alianza no. En todo caso, la lucha ha comenzado; es preciso continuarla. El futuro dirá

---

baremos su República. «Es demasiado precioso, Señores, y no daremos ese paso. ¿Qué sería la República si no fuera la gran educadora de la democracia? La escuela nacional debe permanecer como escuela laica, neutral y gratuita, porque es la escuela nacional. Éste es, verdaderamente, nuestro pilar de bronce» (discurso del 21 de diciembre de 1890 a los delegados senatoriales de los Vosgos).

8 Estos artículos están reunidos en *L'Évolution politique et sociale de l'Église*. Spuller señala además, en el prólogo al libro, el peligro que inquieta a los librepensadores: «Ellos se preguntan todos los días si el siglo XX no verá la más espantosa reacción que nos haya amenazado desde el Renacimiento, y esto bajo la protección misma de las instituciones libres y republicanas, adoptadas finalmente por la Iglesia.»

quién es el vencedor... Ustedes podrán ser, serán prisioneros de la Iglesia. La Iglesia no estará jamás en su poder.»[9] Los ataques simultáneos de los intransigentes de derecha y de izquierda contribuyeron al grave fracaso sufrido por los coaligados en las elecciones legislativas de 1893.

El apaciguamiento se vio también comprometido por los incidentes que la vida política conlleva cada día. En 1891, por ejemplo, una manifestación de peregrinos franceses en Roma a favor del poder temporal del Papa suscitó en Italia un movimiento general de cólera. La carta del ministro de Cultos a los obispos sobre este asunto, la virulenta respuesta que le fue dirigida por Gouthe-Soulard, el arzobispo de Aix, y el pretendido proceso a este último sufragaron durante bastante tiempo la polémica. En 1892, los catecismos electorales publicados en diversas diócesis fueron denunciados ante el Consejo de Estado, y los adversarios del apaciguamiento sacaron gran partido de este asunto. Más grave era el mantenimiento de las leyes que ciertos polemistas católicos denominaban «leyes perversas». Ante cada ataque dirigido contra las leyes escolar y militar, los republicanos de las dos Cámaras se unían para afirmar la voluntad de no cambiar nada en ellas. La laicización de las escuelas, aplicada más o menos rápidamente según los ministerios, no se detenía y tocaba poco a poco a todas las escuelas comunales todavía confiadas a los congregacionistas.

Nuevas leyes que reforzaban la misma política fueron aprobadas. Se decidió en 1892 que a partir del año siguiente los presupuestos de las fábricas y de los consistorios serían sometidos a todas las normas de contabilidad que la ley impone a otros establecimientos públicos; el Consejo de Estado preparó el decreto que reglamentaba la aplicación de estas nuevas medidas. Inútil consultar a los obispos, decía el ministro de Cultos, porque se trata de una cuestión nacional, reservada al Estado; es inexacto, respondían los prelados, se trata de una materia mixta, a propósito de la cual se debe pedir opinión al clero. El cardenal Coullié, arzobispo de Lyon, prescribió a los clérigos

[9] Cámara, 18 de febrero de 1892.

de su diócesis que consideraran la nueva ley como no aprobada. Pero el conflicto no se llevó muy lejos. Spuller, nombrado ministro de Cultos, había redactado instrucciones conciliadoras; pronto pronunció el famoso discurso que invitaba a los republicanos a tratar la política religiosa con «un espíritu nuevo». León XIII respondió a esta buena voluntad exhortando a los obispos a abandonar la resistencia.

La ley del abono vino a encender nuevas cóleras. Desde 1884 se obligó a las congregaciones religiosas a pagar un canon anual sobre los incrementos de renta (*droit d'accroissement*), por analogía con las sociedades comerciales; como la muerte o la marcha de un miembro de una congregación incrementaba de alguna manera la parte de aquellos que se quedaban, se quiso imponer a éstos los derechos aplicados sobre las transmisiones por deceso o sobre las donaciones entre vivos. Las órdenes religiosas recurrieron a una resistencia pasiva que hacía la recaudación de estos impuestos bastante difícil; así, el *droit d'accroissement* fue reemplazado en 1895 por una tasa de abono; fue un ministerio moderado, presidido por Ribot, quien aprobó esta modificación. Los prelados protestaron, pero pronto se supo que uno de ellos, el obispo de Beauvais, recomendaba a las congregaciones que se sometieran, hasta el punto de reconocer que el Vaticano aprobaba la tasa. El ministerio Méline, por muy bien dispuesto que estuviera hacia la derecha republicana, no cambió en nada las «leyes perversas»; dejó al menos plena libertad a las congregaciones, que pudieron eliminar todos los rastros de los decretos de 1880. Al mismo tiempo, los progresos sensibles del antisemitismo autorizaban las esperanzas de los católicos militantes.

Esta época vio desaparecer a los dos hombres que mayor influencia ejercieron sobre la juventud intelectual de los veinte años anteriores, Renan y Taine. Renan se había dejado llevar en sus últimos años hacia un escepticismo creciente respecto de las cuestiones políticas o morales; de ahí vinieron las extrañas fantasías de palabra y de pluma que asombraron a sus admiradores. Este escepticismo, sin embargo, permitía siempre que subsistieran en él el amor a la verdad científica y la con-

vicción de que, si las religiones positivas debían sucumbir, el sentimiento religioso estaba llamado a pervivir. Había llevado a buen fin, con una conciencia y una regularidad remarcables, su *Histoire des origines du christianisme*. A continuación vino la *Histoire du peuple d'Israël*: la parte abandonada a la hipótesis era aquí mayor que antaño, pero el autor tenía siempre cuidado de marcar la diferencia entre los hechos adquiridos, demostrados por textos auténticos, y las simples conjeturas. En 1890 apareció el libro en el que había estado trabajando desde 1848, *L'Avenir de la science*: aun reconociendo que muchas ilusiones de su juventud se habían desvanecido, Renan permanecía fiel a las ideas dominantes que habían inspirado su primera obra: «Mi religión, escribía, es siempre el progreso de la razón, es decir, de la ciencia.»[10] Del mismo modo, la negación de lo sobrenatural y del milagro seguía siendo tan serena, tan completa como antes; pero deseaba que el hombre pensara siempre en lo divino, en el ideal: «Un inmenso derrumbe moral, y quizás intelectual, seguirá al día en que la religión desaparezca del mundo... Es preciso que la ruina, hecho inevitable, de las religiones pretendidamente reveladas no suponga la desaparición del sentimiento religioso.»[11] Estas líneas aparecieron en 1892, algunos meses antes de la muerte del patriarca del librepensamiento.

Mientras que Renan abandonaba cada vez más la política a las vanas disputas de los hombres, Taine se aplicaba, dentro de una gran obra histórica, a describir y a juzgar la formación de la Francia contemporánea. Su áspera crítica señalaba sucesivamente los errores y los males del Antiguo Régimen, de la Revolución, del despotismo napoleónico, del régimen moderno. Estos estudios le llevaron a exponer la situación de la Iglesia en Francia. En páginas emocionantes mostró al catolicismo reanimado después de cincuenta años, al clero despierto, concentrado en torno al Papa, y al mundo laico, por el contrario, cada vez más alejado de la religión, indiferente a las cuestiones metafísicas, respetuoso de la ciencia que le presenta la imagen

---

10 *L'Avenir de la science*, prefacio.

11 *Feuilles détachées*, prefacio.

del mundo: esa imagen, cada vez más exacta y completa, difiere en trazos esenciales de la que presenta la teología.[12] He ahí el estado de cosas que espanta al filósofo: su antipatía por la Revolución le ha persuadido de que el cristianismo es necesario para la vida moral de la humanidad, pero su fe en la ciencia es demasiado profunda para permitirle retornar a creencias que la razón ya no admite. Estas dudas inspiraron sus últimas voluntades relativas a sus funerales: católico de nacimiento, no quiso un enterramiento civil que habría satisfecho al anticlericalismo democrático. Aplicando el consejo de Renouvier, encargó a un pastor protestante liberal que mostrara que el filósofo incrédulo reconocía el valor moral del cristianismo.

La literatura de ficción había experimentado la influencia de las ideas popularizadas por Taine y Renan. Fue el método científico de Taine el que, para gran horror del maestro, inspiró las obras de Émile Zola y toda la psicología de la escuela naturalista. Pero cada generación está dispuesta a reaccionar contra la que le ha precedido, a criticar las verdades que se le han presentado como definitivas, a defender su originalidad tomando a contrapié lo que se le ha enseñado. El culto a la ciencia o, como se le llamaba ahora con desprecio, el «cientifismo» comenzaba a pesarle; escritores de valía protestaban contra la interpretación puramente mecanicista del mundo. Un maestro de la crítica, Ferdinand Brunetière, inició una campaña en toda regla contra la escuela naturalista; Émile Faguet predicaba como él el culto a los grandes clásicos cristianos y, en su *Dix-huitième Siècle*, trataba a Voltaire y a los Enciclopedistas con la mayor severidad. Un ensayista de estilo centelleante, Eugène-Melchior de Vogüé, descubrió para Francia a los grandes escritores rusos, todos penetrados de fe religiosa, y los propuso como modelos a sus compatriotas saturados de negaciones. Un escritor hasta entonces conocido sobre todo como novelista mundano, Paul Bourget, publicó *Le Disciple*, precedido de un prefacio que denunciaba la responsabilidad de pensadores demasiado atrevidos y reivindicaba los derechos de la tradición religiosa y

[12] Taine, *La Religion moderne*, t. II, libro V.

patriótica. Un escritor suizo cuya reputación nació en Francia, Edouard Rod, mostró en *Le Sens de la vie* a un incrédulo que acaba buscando, deseando el retorno a la fe. Sin llegar hasta la religión positiva, Paul Desjardins, el autor de *Devoir présent*, Pierre Lasserre, Maurice Pujo, Henry Bérenger manifestaban sus simpatías por la religiosidad.[13] Eran animados por la acogida de numerosos católicos liberales que deseaban un acuerdo entre la Iglesia y las ideas modernas.[14]

Estas tendencias, que respondían a la nueva orientación política adoptada por los coaligados, no tardaron en ser combatidas por los amigos del espíritu laico. Muchos jóvenes admitían, como Renan y Taine, la legitimidad del sentimiento religioso, pero no querían ir más lejos. Varios se inspiraron en los libros de un filósofo muerto hacía poco, a la edad de treinta y tres años, después de una vida consagrada a la meditación sobre los grandes problemas. Guyau, penetrado por la idea de la evolución, había emprendido el proyecto de completar la moral de Darwin y de Spencer. La religión, para él, era un fenómeno sociológico, legítimo como tal, que tiene su origen en dos necesidades del hombre, la necesidad de comprender y la sociabilidad. Hoy la necesidad de comprender es satisfecha por la ciencia, que destruye el mito; la sociabilidad del hombre moderno no necesita ya, como antes, dogmas ni ritos: la humanidad marcha entonces hacia la «irreligión del futuro», que no será una antirreligión, sino un grado superior de la civilización. Así, Guyau, sin desestimar la importancia de las reflexiones sobre el más allá, encontraba en esas mismas reflexiones motivos para creer en el fin de las religiones.[15] En la misma época, un gran escritor admirador

[13] La cercanía de las fechas es interesante: *Le Roman russe*, de Vogüé aparece en 1886; el artículo de Brunetière sobre la *Banqueroute du naturalisme*, en 1881 (*Revue des Deux-Mondes*, 1 de septiembre); *Le Dix-huitième Siècle*, de Faguet, es de 1890; *Le Disciple*, de 1889; *Le Sens de la vie*, de 1889; *Le Devoir présent*, de 1892; *L'Âme moderne*, de Henry Bérenger, de 1892.

[14] Ver al abad Klein en *Le Correspondant*, 10 de febrero de 1892. Recordemos que la encíclica *Rerum novarum* es de 1891, y la encíclica francesa sobre la coalición, de 1892.

[15] Guyau declara este fin inevitable en nombre de la lógica: «La lógica,

de Renan, Anatole France, comenzaba igualmente su resistencia frente a los esfuerzos de los neocristianos.[16] Como Renan, preservaba la parte de lo desconocido, del sueño, y negaba que la ciencia pudiera destronar completamente a la religión. Pero este discípulo fiel del siglo XVIII desconfiaba de la religiosidad vaga y de las conversiones ruidosas. A propósito de *Le Disciple*, de Paul Bourget, sostuvo vigorosamente contra Brunetière los derechos de la verdad científica y del librepensamiento. Desde entonces iba a conservar un lugar entre los adversarios más decididos de la renovación católica.

Una parte de la juventud, preocupada sobre todo por las consecuencias políticas de las nuevas tendencias, acusaba a los inspiradores del movimiento neocristiano de trabajar, conscientemente o no, para dar fuerza o audacia al partido clerical. El deseo de resistir a ese peligro hizo nacer en 1893 la Liga Democrática de las Escuelas. Ésta solicitó una reunión con el Sr. Aulard, con objeto de probar que reivindicaba la herencia de la Revolución. El historiador denunció el proyecto emprendido por algunos hombres que pretendían hablar en nombre de la generación joven y aparentaban tomar su silencio por una adhesión. Éste opuso a la afición por los misterios de la religión la confianza de los librepensadores en la humanidad. «Creemos, dijo, que el destino de los hombres se hace en ellos y por ellos, que son solidarios, que progresan; el sentimiento de esa solidaridad, la esperanza de esa progresión de la humanidad por sí misma, nos parecen, ya que hablan ustedes de poesía y de religión, infinitamente más poéticos, infinitamente más

---

después de todo, escribió, siempre ha tenido la última palabra aquí abajo. Las concesiones al absurdo, o cuando menos a lo relativo, pueden ser a veces necesarias en las cosas humanas —es lo que los revolucionarios franceses cometieron el error de no comprender— pero son transitorias» (citado por Fouillée, *La Morale, l'art et la religion d'après Guyau*, p. 150).

[16] Él escribió al día siguiente de la muerte de Renan: «Lo que debemos decir, nosotros, sus amigos, que tuvimos el honor inestimable de acercarnos a él, es que fue el mejor de los hombres, el más simple, el más dulce y, al mismo tiempo, el más firme corazón que jamás haya latido en este mundo... Era esencialmente moral y religioso; amaba esa humanidad de la que fue uno de sus más magníficos ejemplares» (*Le Temps*, 9 de octubre de 1892).

religiosos que todo lo maravilloso de los dogmas extra-humanos.» Poco importa que el librepensamiento sea de mal gusto para la gente «distinguida». Es el motivo de nobles reflexiones de la raza helénica; replegado en la Edad Media por la religión, reapareció con el Renacimiento para crecer sin cesar; mientras que la religión no puede evolucionar, el librepensamiento durará tanto como la razón humana.[17]

El conflicto entre el espíritu religioso y el espíritu laico, entre los defensores de la teología y los de la ciencia, apareció sobre todo en la controversia que enfrentó a Brunetière y Berthelot. El célebre crítico, de vuelta de Roma, donde había sido recibido por León XIII, publicó en la *Revue de Deux-Mondes*, el 1 de enero de 1895, un sonoro artículo; sin declararse todavía católico, celebraba la grandeza de la religión, la virtud sociológica del catolicismo, y oponía a los beneficios de la Iglesia la falibilidad de la ciencia. Berthelot le respondió. Una amistad que databa de hacía más de cuarenta años le unía a Renan; pero mientras que éste, desalentado por el fracaso de los republicanos de 1848, había dejado desde entonces la política de lado, Berthelot siguió siendo toda su vida un partidario fiel de la república y de la democracia. El desastre de 1870 le hizo entrar en la política militante, y pronto la lucha contra el clericalismo le pareció necesaria para la República. En 1882 escribió, a propósito de la obra llevada a cabo por la Villa de París: «El ayuntamiento, la escuela, el hospital, el cementerio deben estar al margen de toda atadura religiosa obligatoria, es decir, deben ser puramente laicos.» Afirmó también, desde ese momento, que una sociedad puede vivir «sin religión oficial, sin apoyo sobrenatural.»[18] El artículo de Brunetière suscitó la respuesta de Berthelot.[19]

La ciencia, dijo éste, ha cumplido todas las promesas hechas por la filosofía de la naturaleza desde el siglo XVII: «en lugar

---

17 *Science, patrie, religion*, en la *Revue Bleue*, 22 de abril de 1893. Vogüé, aludido directamente en esta conferencia, respondió en la *Revue des Deux Mondes* (1 de mayo de 1893).

18 Artículo sobre Hérold (1882) en *Science et philosophie*.

19 Este artículo de la *Revue de Paris* (1 de febrero de 1895) fue reimpreso en *Science et morale*.

de limitarse a aturdir a los mortales con el sentimiento de impotencia y con la pasividad de la resignación, les ha empujado a reaccionar contra el destino, y les ha enseñado por qué vía segura pueden disminuir la suma de esos dolores y de esas injusticias.» Las antiguas creencias teológicas habían llevado a los hombres a personificar las leyes de los fenómenos naturales, a hacer dioses de ellos; la ciencia fue así subordinada a la religión. Los filósofos griegos son los primeros en pretender desembarazarla de esa unión; pero es en los tiempos modernos únicamente cuando el método científico ha triunfado. Observando los hechos, internos o externos, éste los repite mediante la experiencia; después, de los hechos pasa a las relaciones generales, a las leyes; por último, se apoya en los hechos para construir hipótesis, para elaborar un sistema coordinado. El sabio reconoce modestamente la fragilidad de este sistema.[20] Esta modestia hace que la ciencia no haya jamás pretendido resolver todos los problemas; son las religiones las que pueden afirmar responder a todo, son las religiones las que han hecho bancarrota. ¿Es la ciencia la que ha contado la fabricación del cielo? ¿Es ella la que ha predicho la destrucción futura del mundo por el fuego, o la que ha subordinado el universo a un globo microscópico sobre el que nosotros vivimos? «Nunca los dogmas religiosos han aportado a los hombres el descubrimiento de ninguna verdad útil, ni concurrido en algo que mejorara su condición.»

Se sostiene que la moral escapa al método científico. Tenemos dos fuentes de conocimiento: la sensación nos hace conocer el mundo exterior y nos muestra la subordinación del individuo a la humanidad, de la humanidad al universo; la conciencia nos revela al hombre solo. He ahí las dos fuentes de la moral; ésta no procede de las religiones, son éstas las

---

20 «Es un armazón apoyado en la base sobre los hechos, pero cuya solidez —quiero decir la certeza o más bien la probabilidad— disminuye a medida que se asciende más alto... En las realidades, no procedemos jamás en nombre de principios absolutos, porque hemos reconocido que todos nuestros principios reposan sobre hipótesis tomadas en préstamo a los hechos de la observación... Quien pretende apoyarse sobre lo absoluto no se apoya en nada.»

que la han tomado como fundamento.[21] La historia de la humanidad prueba que entre la moral y el misticismo no existe ninguna relación necesaria; el hombre encuentra en él mismo la moral, después la atribuye a la divinidad. Es esto lo que ha entorpecido durante largo tiempo el progreso de la moral, fijado en los moldes dogmáticos: «de ahí procede el espíritu de intolerancia, natural en las personas que creen poseer el bien y la verdad absolutos y que, temiendo que su fe sea quebrantada por la crítica, quieren prohibir a los otros el derecho mismo de discutirla.» Un gran progreso se ha llevado a cabo felizmente después de la Revolución: la moral, como la ciencia de la cual deriva, se ha hecho laica. Es la moral de las gentes honestas, la que proclama el deber, la virtud, el honor, el sacrificio, la dedicación al bien y a la patria, el amor a los hombres, la solidaridad. En otras palabras, igual que hay una ciencia ideal que inspira a la ciencia positiva, hay una moral ideal, la que preconiza la fraternidad de los pueblos y la solidaridad universal de los individuos. Esta moral laica debe penetrar en la educación;[22] es preciso asentar nuestros preceptos en el conocimiento de las leyes exactas del mundo interior y exterior. El artículo de Berthelot tuvo un gran éxito entre los republicanos; en una gran manifestación, éstos le agradecieron haber defendido tan bien los derechos de la razón.

Mientras los literatos y sabios disertaban sobre la cuestión religiosa, un gran acontecimiento había tenido lugar en Francia, que se imponía a la atención tanto de los pensadores como de los políticos. Olvidado después de la represión de la Comuna, había crecido lenta, oscuramente, cuando las elecciones

---

21 «Pero en virtud de esa misma transposición ilusoria, nacida de un procedimiento puramente lógico que encontramos por todas partes, las religiones han deducido de la moral ciertos símbolos, ciertos ídolos divinos, a los que han atribuido después la virtud de haber creado las mismas nociones que habían servido, por el contrario, para imaginarlos.»

22 «Guardémonos de pensar que hoy se trata, después de haber eliminado los dogmas formales, de mantener en la educación, como sus principios esenciales, no sé qué residuo vaporoso, qué esqueleto de afirmaciones, despojadas de la sustancia dogmática que antes era su fuerza y su consistencia.»

de 1893 hicieron saber a todos que había nacido un nuevo partido. Este partido se presentó inmediatamente como el adversario de la Iglesia. Se podía esperar algo así después de las primeras manifestaciones de sus precursores. Éstos no se parecían en nada a los socialistas contemporáneos de Luis-Felipe, todos impregnados de religiosidad. Uno de los más escuchados entre ellos, Acollas, no había cesado de mostrar que la idea de Dios no reposa sobre ningún fundamento racional;[23] en las elecciones legislativas de 1876 presentó un programa en el que la separación de la Iglesia y el Estado convivía con las reformas sociales. El mismo año, el primer congreso obrero dejó ver en todos los miembros presentes un anticlericalismo apasionado. Jules Guesde, durante el proceso de 1878 que le descubrió ante el público, rebatió la fórmula que representaba a los socialistas como enemigos de la familia, de la propiedad, de la religión: queremos, dijo, conservar la familia, salvaguardar la propiedad universalizándola, pero combatimos la religión que impide a los hombres realizar la justicia en este mundo, y preconizamos el ateísmo. El programa del partido obrero, que Jules Guesde redactó de acuerdo con Marx en 1880, incluía la supresión del presupuesto de cultos y la confiscación de los bienes de las órdenes religiosas.[24]

El partido socialista, formado en 1893, en una época en la que la lucha contra el clericalismo se había apaciguado, no puso estas cuestiones en primer plano: sin embargo, manifestó su alejamiento de las ideas religiosas. Jaurès, presentando al comienzo de la legislatura la justificación del socialismo, expuso que el triunfo de la idea laica había silenciado «la vieja canción» que adormecía antaño los sufrimientos de la humanidad; ésta reclamaba ahora un alivio práctico, inmediato, para esos males.[25] Jules Guesde, al exponer la imagen de la sociedad

[23] Ver, por ejemplo, el discurso preliminar de su libro, *Les Droits du peuple* (1873).
[24] Ver Georges Weill, *Histoire du mouvement social en France*, 3ª edición, p. 205, 223, 234.
[25] Cámara, 21 de noviembre de 1893.

colectivista por él soñada, afirmó que ésta se las arreglaría sin Dios, cuando el hombre hubiera perfeccionado suficientemente la organización social como para convertirse en su propio dios.[26] No había disidencias en el partido a este respecto. Sin duda, los socialistas reprochaban a los radicales que abusaran del anticlericalismo, que buscaran en él una vía de escape a las pasiones populares a fin de evitar las grandes reformas sociales; la separación de la Iglesia y el Estado, decían, marcaría el fin de una política dominada por las cuestiones religiosas. Pero cuando el ministerio Méline se presentó como aliado del partido conservador, la extrema izquierda formó parte de la coalición que señaló sin tregua su complacencia con respecto a la Iglesia. Diversos síntomas, en efecto, apuntaban a que una parte de la burguesía, horrorizada por el socialismo y el anarquismo, esperaba encontrar una defensa en la religión.[27] Nada podía hacer más viva la hostilidad de los socialistas contra el partido católico. He ahí por qué el antisemitismo, que había encontrado en origen algunas simpatías entre ellos a causa de sus invectivas contra la gran banca, fue desdeñado muy pronto por los socialistas más notables; éstos lo denunciaron como el aliado, el servidor de la Iglesia. Así, incluso durante esta época de apaciguamiento que va de 1890 a 1897, se puede decir que el conflicto entre la idea laica y la Iglesia, entre los partidos de izquierdas y el partido católico, no estuvo nunca ausente de la vida política o intelectual.

---

26 Cámara, junio de 1896.

27 Sarcey, cuyas opiniones reflejan bien las de sus lectores burgueses, respondía en 1896 a la simpática carta de un cura. Retomaría mi campaña anticlerical, decía, si la religión quisiera volver a ser perseguidora, pero no es el caso. «El enemigo, en este momento, es el colectivismo o más bien el anarquismo; y yo creo, Señor cura, que podemos combatirlo codo a codo» (*Journal de jeunesse*, p. 391).

13.
El despertar del anticlericalismo

La política de apaciguamiento parecía estar dando sus frutos cuando estalló el caso Dreyfus. Hubiera sido posible, al principio, considerarlo como un simple litigio de derecho penal, como un error judicial que debía verificarse mediante el estudio minucioso de las circunstancias que habían acompañado a la condena; pero inmediatamente tomó las proporciones de un enfrentamiento religioso. Desde que las primeras informaciones sobre los proyectos de Scheurer-Kestner fueron publicadas, el antisemitismo dio origen a ardientes manifestaciones contra toda idea de emprender la revisión del proceso. A la violencia desplegada por los defensores del juicio de 1894 respondió una pasión no menos vigorosa entre sus adversarios. Los primeros se encontraban sobre todo en los partidos de derecha, los segundos en los partidos de izquierda: si protestantes, israelitas y librepensadores exigían, cada día en mayor número, que se efectuara la revisión, los católicos militantes y sus aliados la rechazaban. Desde comienzos de 1898, el Caso ocupó a toda Francia; durante algunos años iba a dominar la vida pública del país. *Dreyfusard* o *antidreyfusard*, anticlerical o clerical, este dilema se planteaba en todas partes; las cuestiones religiosas retomaron el primer lugar entre las polémicas del día.

Entre los defensores del espíritu laico, aquellos cuya palabra causaba mayor impresión eran Émile Zola y Georges Clemenceau. Zola, en su juventud, había desechado enseguida las religiones positivas, haciéndose deísta.[1] Después de aquello había

[1] Ver una carta suya de 1860 (*Lettres de jeunesse*, p. 130): en ella afirma su fe en un Dios creador y justiciero, ve en Jesús «un legislador sublime, un divino moralista».

llegado al agnosticismo total. Sus apasionados artículos estigmatizaron los daños del clericalismo y del antisemitismo, exhortando a la juventud para que combatiera por la libertad. El Señor Clemenceau, con una clarividencia siempre alerta, seguía en sus artículos todas las peripecias, los múltiples incidentes del Caso. Reveló la temida coalición constituida para impedir que se volviera sobre el error judicial. «¡Qué tropa infinita, exclamaba, bajo la insignia del Sagrado Corazón!» Es ante todo el clero, «el clero enseñante, el clero predicador, el clero periodista, panfletario, el clero fabricante, comerciante, explotador del cielo y de la tierra, gobernador de los hombres para los fines de su dominación». Son las dos noblezas, la antigua y la nueva, ambas «marcadas por el espíritu judío —*enjuivées*—, encanalladas, sobre la masa consumida de labor, por el capital internacional cristianamente tonsurado en nombre del Evangelio.» Es la alta judería clerical; es la burguesía arrepentida, «de regreso de las revoluciones para refugiarse en las sacristías»; es el ejército, dominado por el clero. «Entretanto, la Iglesia, inmutable a través de todo, prosigue su vida, y renueva en este siglo que vio la última hoguera las escenas de la Edad Media.»[2]

En las elecciones de 1898, los defensores del espíritu laico denunciaron la intervención del clero secular y más aún la del clero regular. El Sr. Clemenceau, por ejemplo, publicó la carta en la que el abad Garnier exigía dinero a todos los superiores de las comunidades de Francia, y la circular de los Asuncionistas organizando públicamente la acción electoral de la Iglesia.[3] Todos los adversarios del ministerio Méline señalaron a los electores el peligro clerical; los guesditas mismos, rehusando seguir a Jaurès en su campaña a favor de la revisión, desvelaron en las pretensiones del clero la señal de un regreso ofensivo del capitalismo. La mayoría de los diputados de izquierda dudaban, en vísperas del escrutinio, si exigir la revisión, que seguía siendo manifiestamente impopular. Tal temor no repercutió en las agrupaciones de propaganda que se habían formado entre los

2 *L'Iniquité*, p. 152 (artículo del 21 de enero de 1898).
3 *Ibíd.*, (7 de marzo de 1898).

dreyfusards. A su cabeza se encontraban miembros del cuerpo de enseñanza, profesores de facultades, de liceos o maestros, habituados a reclamar pruebas y a criticar las afirmaciones que se les presentaban; encontraron partidarios en la pequeña burguesía y, sobre todo, entre los obreros militantes. Es así cómo se formó esta alianza entre republicanos y socialistas, entre intelectuales y trabajadores manuales, que inspiró las grandes reuniones públicas organizadas de 1898 a 1900. De ese acercamiento nacieron también las Universidades populares: éstas tuvieron algunos años de vida próspera gracias al entusiasmo de sus fundadores, a su deseo apasionado de inculcar a la gente la fe en la razón humana y el horror al fanatismo religioso. Una asociación más extendida, la Liga de los Derechos del Hombre, emprendió la labor de agrupar en toda Francia a los partidarios de esas ideas. Llegaron el proceso de Rennes, la concesión de gracia al capitán Dreyfus, la ley de amnistía. «El incidente está cerrado», había dicho el ministro de Guerra; era inexacto, pero la distensión acaecida en 1900 y facilitada por el éxito de la Exposición Universal, permitió al gobierno abordar nuevos problemas.

El jefe de ese gobierno, Waldeck-Rousseau, tenía desde hacía tiempo definidas sus ideas sobre política religiosa. Éstas no diferían en nada de las de Gambetta y Jules Ferry: como ellos, quería el laicismo del Estado, el mantenimiento del Concordato, el clero secular al margen de la política, las congregaciones cuidadosamente vigiladas y reprimidas cuando fuera necesario. Eran las opiniones que ya había sostenido en Bretaña antes de convertirse en diputado.[4] Ministro en 1883, se opuso ante

---

[4] «Queremos un clero nacional, más cercano al país, que participe en su vida, que comparta todas sus emociones, y queremos sobre todo sustraerle a una invasión progresiva, a una influencia política que no tiene otro objetivo que hacer que vuelva la espalda al apostolado religioso para enrolarle en el ejército de la contrarrevolución. Apenas llegados los republicanos al poder, pudimos ver avanzando desde todas partes, acosándonos ya desde sus puestos de vanguardia, un ejército internacional, reclutado en todos los países, irregular, de todos los órdenes y todos los colores, presumiendo de tener el universo por patria, Roma por capital y Francia por campamento» (*L'État et la liberté*, I, discurso del 6 de septiembre).

el Senado a una proposición de Dufaure reprochándole que confundiera las asociaciones y las congregaciones, que quisiera para éstas las mismas libertades que para aquellas, que redujera de este modo la libertad de las asociaciones para exagerar la de las congregaciones; a propósito de esto, él oponía la asociación, que refuerza al individuo, que desarrolla su personalidad, a la congregación que, por los tres votos impuestos a todos sus miembros, destruye esa personalidad.[5] Convertido en presidente del Consejo en 1899, Waldeck-Rousseau conservó las mismas ideas; pero esta vez el peligro creado por las congregaciones le parecía mayor, más imperioso que nunca. Anunció pronto a la Cámara que había en Francia «demasiados monjes conjurados y monjes negociantes», y que el gobierno actuaría al respecto.[6] El discurso por él pronunciado en Toulouse, el 28 de octubre de 1900, expuso al país la importancia de la ley sobre asociaciones presentada por el ministerio. Waldeck-Rousseau mostró el nuevo desarrollo de las órdenes religiosas, su riqueza territorial,[7] pero sobre todo le inquietaba su progreso en la enseñanza. «En este país, decía, cuya unidad moral ha sido, a través de los siglos, su fuerza y su grandeza, dos juventudes, menos separadas por su condición social que por la educación que reciben, crecen sin conocerse, hasta el día

---

5 «Por uno de esos votos, uno se aparta absolutamente de los intereses considerados vulgares, que consisten en ser propietario, o en otros términos, en trabajar para la prosperidad de su país. Por otro de esos votos, uno se desembaraza de lo que los teólogos han llamado una segunda preocupación. Esa preocupación es la de tener una familia, pertenecer a esa familia y, sobre todo, vivir para ella.» Después viene el voto de obediencia. «Así, cuando de la personalidad humana habéis mutilado lo que hace que uno posea, lo que hace que uno razone, lo que hace que uno sobreviva, yo me pregunto qué es lo que queda de esa personalidad» (6 de marzo de 1883).

6 11 de abril de 1900. Ya había empleado en la Cámara un lenguaje parecido —*trop de moines ligueurs et de moines d'affaires*— el 16 de noviembre de 1899.

7 Según él, el valor de los inmuebles por ellos poseídos pasaba de un millar de millones; esta riqueza se incrementaba aún más a expensas del clero secular, porque se veía a «la Iglesia cada vez más amenazada por la Capilla».

en que se encuentren tan dispares que corran el riesgo de no comprenderse.»

El debate de la nueva ley ante la Cámara fue largo y animado. Entre los partidarios de las medidas propuestas, algunos encontraban al gobierno demasiado tímido. El Sr. Viviani declaró que se equivocaban al querer marcar una diferencia entre el clero secular, más nacional, y el clero regular, más romano; los capellanes que quieren escapar a la tiranía de los obispos, los prelados que quieren conservar su autoridad sobre el bajo clero, todos tienen los ojos fijos en Roma. El orador afirmaba que el Estado republicano sería obligado muy pronto a renunciar al Concordato, y le exhortaba a oponer su ideal terrestre al ideal religioso del catolicismo.[8] El ponente de la ley, Trouillot, mantuvo como el ministro la distinción entre el clero secular y el clero regular; señaló todos los trucos empleados por las congregaciones para evadir las leyes y, retomando la tradición de Paul Bert, recogió de un reciente tratado de teología diversas máximas que probaban la inmoralidad de la casuística.[9] El presidente del Consejo tomó a menudo la palabra para defender su proyecto. En una rápida síntesis histórica, mostró cómo las congregaciones, en las épocas más diversas, habían provocado la inquietud en todos los gobiernos a causa de sus riquezas y sus progresos; a finales del siglo XIX constituyen un verdadero ejército, el ejército de la contrarrevolución.[10] En cuanto a las escuelas congregacionistas, enseñan a los niños a despreciar las leyes francesas.[11] Waldeck-Rousseau tenía cuida-

---

[8] «Si ustedes encuentran frente a sí, como el Sr. de Mun les ha prometido, esta religión divina que poetiza el sufrimiento prometiéndole reparaciones futuras, opónganle la religión de la humanidad que, ella también, poetiza el sufrimiento, ofreciéndole como recompensa la felicidad de las generaciones.» Waldeck-Rousseau reprobó este discurso que, decía, significaba para la oposición «un auténtico y útil recurso» (Senado, 13 de junio de 1901).

[9] Cámara, 17 de enero de 1901.

[10] Cámara, 21 de enero.

[11] «¿Qué aprenderá el niño en esos establecimientos o en manos de esos religiosos? Aprenderá que hay leyes que son despreciables, que la sociedad producto de 1789 no es más que un poder pasajero, precario y subalterno

do de invocar la tradición de los burgueses galicanos, de citar a Lainé, a Dupin, porque admiraba las fórmulas de estos legistas consumados. Los mismos argumentos reaparecieron ante el Senado, y la ley fue promulgada en 1901.

La importancia que cobró este debate fue tan grande que la cuestión de los «monjes» se convirtió en la «plataforma» de las elecciones legislativas de 1902.[12] Éstas aseguraron la victoria del gobierno e hicieron llegar a la Cámara a una mayoría compacta, exasperada por los ataques de los católicos militantes, preparada para castigar a las congregaciones por el apoyo que habían prestado a esos ataques. La jubilación voluntaria de Waldeck-Rousseau llevó al poder a Émile Combes, que hizo de la lucha contra el clericalismo el objeto principal de su política. La ley de 1901 fue aplicada de la forma más rigurosa, con pesar de Waldeck-Rousseau, que lamentaba que se hubiera transformado una ley de control en una ley de exclusión; nuevas leyes fueron dirigidas contra las órdenes enseñantes; minuciosas medidas fueron adoptadas para liquidar los bienes de las congregaciones disueltas. El presidente del Consejo puso el mismo celo en vigilar al clero secular que en enfrentarse con el Papa. Los otros miembros del ministerio le secundaban. El general André, ministro de Guerra, se distinguió especialmente por su ardor. Éste le condujo a ordenar que se crearan dossiers con las fichas de los oficiales sospechosos de opiniones reaccionarias y clericales. El descubrimiento de esos dossiers provocó tal movimiento de indignación en la opinión pública que el ministro de Guerra debió retirarse; su dimisión fue pronto seguida por la del gabinete entero.

---

y, en una palabra, que hay una teocracia que tiene el derecho de revisar sus sentencias» (Cámara, 25 de marzo de 1901).

[12] Esas elecciones fueron precedidas de una ardiente lucha en la prensa. Como ejemplos de la polémica anticlerical en los diarios parlamentarios, citemos dos libros aparecidos en 1901, *La Lutte contre le cléricalisme*, de Meyrac (colección de artículos aparecidos en *Le Petit Ardennais*) y *L'Immoralité de la morale cléricale* de Cadix (colección de artículos publicados en *Le Petit Comtois*).

Mientras que la tarea parlamentaria continuaba de esta guisa, se formaban agrupaciones para retomar y desarrollar de manera permanente la labor de educación popular comenzada en lo que el lenguaje corriente denominaba las U.P. Las Juventudes Laicas, por ejemplo, constituidas en principio de forma aislada en algunas ciudades, se agruparon en una federación que después de 1902 poseyó un órgano propio, los *Annales de la jeunesse laïque*. Los fundadores, gente joven, anunciaron la intención de trabajar para crear costumbres republicanas. Hicieron un llamamiento a varios maestros de la enseñanza superior, que respondieron con gusto. Lavisse, por ejemplo, asumió la tarea de definir la palabra *laico*, de mostrar toda la grandeza del ideal resumido en ella.[13] Diversos escritores republicanos, Georges Clemenceau, Anatole France, Gustave Geffroy y otros entregaron artículos a esta revista. Las Juventudes Laicas quisieron reunirse y concertarse en congresos periódicos. El primero, celebrado en noviembre de 1902, formuló sus resoluciones sobre los derechos del niño en materia de enseñanza. El segundo, en 1903, tuvo un carácter político mucho más marcado: el so-

---

[13] «Ser laico no es limitar al horizonte visible el pensamiento humano, ni prohibir al hombre el sueño y la perpetua búsqueda de Dios: es reivindicar para la vida presente el esfuerzo del deber. No es querer violentar, no es despreciar las conciencias todavía detenidas en el encantamiento de las antiguas creencias; es rechazar las religiones pasajeras, el derecho de gobernar a la humanidad perdurable. No es odiar tal o cual iglesia o todas las iglesias juntas; es combatir el espíritu de odio que inspira a las religiones, y que fue causa de tanta violencia, asesinatos y ruinas. Ser laico es no consentir la sumisión de la razón al dogma inmutable, ni la abdicación del espíritu humano ante lo incomprensible; es no tomar partido por ninguna ignorancia. Es creer que la vida vale la pena ser vivida, amar esta vida, rechazar la definición de la tierra como «valle de lágrimas», no admitir que las lágrimas sean necesarias y bienhechoras, ni que el sufrimiento sea providencial; es no tomar partido por ninguna miseria... Ser laico es tener tres virtudes; la caridad, es decir, el amor a los hombres; la esperanza, es decir, el sentimiento bienhechor de que llegará un día, en la lejana posteridad, en el que se realizarán los sueños de justicia, de paz y de felicidad que tenían, mirando al cielo, nuestros lejanos ancestros; la fe, es decir, la voluntad de creer en la victoriosa realidad del esfuerzo perpetuo» (*Annales*, nº 1, junio de 1902).

cialismo, brillantemente representado por el Sr. Vandervelde, encontró cálidas adhesiones; el antimilitarismo, fruto del caso Dreyfus, encontró también buena acogida. El congreso se ocupó sobre todo de definir y justificar la moral laica.[14]

Nada mostró mejor la intensidad de las pasiones anticlericales que el éxito obtenido durante algunos años por el periódico *La Raison*. Fundado en 1901, se hizo con numerosos abonados aunque descuidara voluntariamente las cuestiones de actualidad; esta prosperidad iba a ser comprometida más tarde por las querellas entre los dos fundadores, los Sres. Victor Charbonnel y Henry Bérenger. *La Raison* declaró la guerra al catolicismo, y en ocasiones a toda la religión. El Sr. Charbonnel, en un folletín a menudo interrumpido y retomado sobre «la historia sangrante de la Iglesia»,[15] relató las persecuciones y las masacres por ella ordenadas. Numerosos corresponsales denunciaron la tibieza de los prefectos que tardaban en laicizar las escuelas, o la traición de algunos maestros y maestras que hacían aprender oraciones a los niños en las escuelas comunales; se publicaron los nombres de ciertos políticos de izquierda que obligaban a hacer la primera comunión a sus hijos. Bajo el ministerio Combes, *La Raison* señaló a todos los republicanos, funcionarios o diputados, que parecían abandonar o descuidar la causa del librepensamiento. Los principales redactores se aplicaban en reforzar la doctrina laica, en justificar con argumentos sólidos la campaña contra la Iglesia. El Sr. Henry Bérenger mostró que el librepensamiento no es únicamente el anticlericalismo, que debe respetar la reflexión sobre lo Desconocido que nos rodea.[16]

---

14 El orden del día siguiente fue aprobado por unanimidad: «La moral laica debe ser científica, social, humana. Se apoya sobre la razón y sobre la experiencia; 1° para garantizar y desarrollar la libertad individual; 2° para asegurar la justicia social mediante la solidaridad nacional e internacional de los individuos y de los pueblos.»

15 Cf. la conferencia de Charbonnel, *L'Église et la République*, 1900.

16 He aquí cómo definió el objeto del librepensamiento: «Proteger la libertad de pensar contra todas las religiones y todos los dogmatismos, sean como sean, y asegurar la libre búsqueda de la verdad mediante los únicos métodos de la razón» (*La Raison*, 21 de diciembre de 1902).

El Sr. Albert Bayet afirmó que el librepensamiento, cualquiera que sea la forma que se le quiera dar, debe ser antes que nada «la reivindicación constante del derecho a pensar libremente, la costumbre de ejercer él mismo y de reconocer a los otros ese derecho.»[17] Invitó a los librepensadores a hacer su propaganda con seriedad, sin violencia, a respetar las ideas todavía preciosas para muchos hombres de buena fe, a no emplear la risa volteriana más que con discreción.[18] Un maestro de la historia de las religiones, Maurice Vernes, expuso que las conclusiones de esta nueva ciencia eran fatales para el cristianismo: el acto religioso, en el culto cristiano tanto como en los otros, consiste en solicitar de un dios un favor, una medida de excepción; las religiones han despertado de este modo contra ellas el sentimiento de la justicia igual para todos. En cuanto al papado, la historia nos enseña que funda sus pretensiones sobre documentos apócrifos, y que su pretendido creador, San Pedro, quizás no llegara jamás a Roma.[19]

La Raison se dedicó durante varios años a dar a conocer, a alentar, a unir a todas las Sociedades de Librepensamiento que existían en Francia. Contribuyó de esta manera a preparar los congresos internacionales de Librepensamiento. El de Ginebra, en 1902, tuvo un cierto eco y fue seguido de un congreso francés que fundó la Asociación Nacional de Librepensadores de Francia. Se habló todavía más del congreso internacional celebrado en Roma, la ciudad de los papas, en septiembre de 1904. La asamblea fue muy ruidosa: las divisiones de los librepensadores italianos, inquietos por los incidentes trágicos

---

17 *Ibíd.*, 28 de agosto de 1904.

18 «Demasiado a menudo, nos hemos contentado con ridiculizar, con difamar ideas que seguramente son ridículas o vergonzosas por sí mismas, pero que debemos respetar desde el instante en que hay hombres de buena fe que las admiten... Las ideas anticuadas y a las que la muerte acecha fueron, en sus tiempos, ideas jóvenes de las que era devota la élite del espíritu. Y basta recordar esto para combatir con firmeza, pero sin violencia, para seguir siendo benévolo con las doctrinas, con las creencias cuyo solo error es haber vivido demasiado tiempo» (4 de septiembre de 1904).

19 18 de septiembre de 1904.

de la huelga general en las cercanías de Milán; las protestas de los anarquistas contra una intervención destinada a felicitar al ministerio Combes y otros episodios impidieron a los 4.000 miembros presentes discutir con sangre fría las cuestiones incluidas en el programa. Los 900 congresistas franceses no eran los menos agitados. Se escuchó con deferencia, sin embargo, la carta a la vez enérgica y moderada de Berthelot —Roma, decía el sabio, «ha sido el centro de la opresión de la ciencia y del pensamiento durante más de mil quinientos años»; quemó a Giordano Bruno y condenó a Galileo: tenemos por tanto razón al levantar nuestra bandera frente al Vaticano. Pero sabremos evitar el ser injustos cuando llegue nuestro turno. «Cualesquiera fueran los crímenes de la teocracia, no deberíamos ignorar los beneficios que la cultura cristiana extendió antaño por el mundo. Ésta ha representado una fase de la civilización, un estadio, hoy superado, en el curso de la evolución progresiva de la humanidad. Sería contrario a nuestros principios oprimir ahora a nuestros antiguos opresores, si ellos se limitan a permanecer fieles a las opiniones de antaño sin pretender imponerlas.»[20]

Anatole France participó con ardor en la lucha contra el clericalismo. En vísperas de las elecciones de 1902 había ya invitado a todos los republicanos a unirse contra los monjes. En 1904 retomó su grito de guerra contra ellos, y sobre todo conminó a los ministros de la República a romper el Concordato: «No hay perdón que puedan ustedes esperar de la Iglesia, escribió, a sus ojos es como si ustedes no existieran, porque ya no

[20] Esta carta fue reimpresa en el libro de Berthelot, *Science et libre pensée*. El congreso de Roma aprobó la declaración de principios redactada por el Sr. Ferdinand Buisson. Según este documento, el Librepensamiento es «un compromiso general de búsqueda de la verdad, en cualquier orden que sea, únicamente mediante los recursos naturales del espíritu humano, mediante las únicas luces de la razón y de la experiencia... El Librepensamiento es laico, democrático y social, es decir que rechaza, en nombre de la dignidad humana, este triple yugo: el poder abusivo de la autoridad en materia religiosa, del privilegio en materia política y del capital en materia económica» (Ver Buisson, *La Foi laïque*).

son ustedes católicos... Guárdense de ceder ante ella; ella no les cederá nada... Esas fuerzas que ella emplea contra ustedes ¿de quien las recibe? De ustedes. Son ustedes quienes, a través del Concordato, mantienen su organización, su unidad... Rompan las ataduras por las que ustedes la mantienen unida al Estado, rompan las formas con las que ustedes le otorgan la capacidad y la apariencia de un gran cuerpo político, y la verán muy pronto disolverse en la libertad.»[21]

Este ardor anticlerical no era aprobado por todos los republicanos. Varios entre los que más habían contribuido a defender las leyes escolares contra la Iglesia pensaban que se iba demasiado lejos y que se ignoraba la promesa hecha antaño de combatir el clericalismo sin tocar el catolicismo. Estas críticas fueron presentadas enérgicamente por un hombre retirado de la lucha política, René Goblet, a los redactores de los *Annales de la jeunesse laïque*. El error de los republicanos y de los radicales, decía, es querer reemplazar el programa democrático y social, que ellos no han sabido resolver limpiamente, con la lucha contra el clericalismo: que lleven a cabo la separación de la Iglesia y el Estado, nada mejor; pero que dejen libertad a los católicos y no ataquen jamás el sentimiento religioso. —La libertad, le respondió el fundador de *Annales*, no debe ser para nuestro partido un nuevo ídolo; no es la base de la sociedad sino el fin al que ésta aspira. La sociedad debe realizar ante todo la justicia mediante reformas sociales, asegurar el triunfo de la verdad mediante la instrucción; a continuación podrá organizar la libertad.[22]

Goblet volvió a la carga atacando el proyecto de ley del ministerio Combes sobre las congregaciones. Este nuevo

---

[21] *L'Église et la République*, p. 118-120. La mayor parte de este escrito formó un prefacio para la colección de discursos de Combes, *Une campagne laïque* (1901).

[22] *Annales*, agosto y septiembre de 1902. «Toda religión, añadió Georges Etber, es una religión de la letra; ninguna religión puede ser una religión del espíritu... Yo odio todas las religiones cuya historia se puede leer a través de los siglos a la luz de las hogueras que han alumbrado» (octubre de 1907).

ataque a la libertad le parecía peligroso; constataba que los radicales, lejos de permanecer fieles a sus antiguas ideas sobre la separación, parecían deseosos de apretar los lazos entre los dos poderes, de fortalecer la autoridad del Estado sobre la Iglesia.[23] El debate cobró una gran amplitud a causa de la intervención del Sr. Buisson, que estudió la situación del anticlericalismo. Éste, dijo, con las inevitables consecuencias políticas que comporta, es especial en los países latinos que permanecieron hostiles a la Reforma; se ha convertido en el lazo principal entre todos los grupos de izquierdas.[24] La ley de 1901 «es como la declaración de principios del anticlericalismo. Es el primer acto público que compromete a fondo a la República en esta lucha con la Iglesia, hasta ahora sembrada de tantos armisticios, tratados de paz y compromisos tácitos.» Las elecciones de 1902 llevaron a la aplicación de esta ley en el sentido más riguroso: es el momento del triunfo para el anticlericalismo, y es también el momento de la crisis. Algunos republicanos quieren atacar la religión misma, diciendo que es una enfermedad mental de la humanidad, de la cual el clericalismo constituye la explotación política. Pero la historia, la crítica, la psicología no permiten ya considerar la religión bajo esa luz.[25] Ésta se explica por el misterio que nos rodea: hay armonías en el arte, emociones en la vida, posiciones mo-

---

23 *Revue politique et parlamentaire* (junio de 1903).

24 «Igual que poco a poco, en el transcurso del siglo XIX, por la lógica de las cosas, la Iglesia romana ha tomado la dirección, de forma inconsciente a veces, de todos los elementos *conservadores*, a los que sólo ella puede unir dándoles un alma, del mismo modo la guerra a la Iglesia conforma la unidad del partido oponente. Es el verdadero nudo de la alianza, la única razón para la acción común de liberales y republicanos bajo el Imperio, de oportunistas y radicales, moderados y socialistas bajo la República» (*Revue politique et parlamentaire*, octubre de 1903).

25 «A los ojos del historiador, la religión no ha sido jamás otra cosa que el conjunto de ideas, de sentimientos y de actos por los que un hombre, en un momento dado, traduce su concepción actual del mundo y de sus relaciones con el mundo. Tomen en un punto del globo, a una hora cualquiera, a un pueblo cualquiera, pregúntenle por sus dioses y conocerán enseguida su civilización.»

rales que existen sin que se puedan demostrar: he ahí lo que justifica el instinto religioso.

Pero, continúa Buisson, la Iglesia católica posee en Francia un régimen de excepción: en materia de enseñanza, por la existencia de la ley Falloux; en materia de asociación, por la existencia de órdenes religiosas; en materia de cultos, por el Concordato. Este régimen de excepción debe llegar a su fin. «Una vez se tomen estas tres plazas fuertes a la contrarrevolución, el régimen de igualdad bajo el derecho común será restablecido, el estado de guerra habrá llegado a su fin. Y de golpe, no quedará sitio para el anticlericalismo. No será más que una expresión histórica, un punto de vista superado: su triunfo habrá sido volverse inútil para siempre.» Goblet respondió aprobando las ideas del Sr. Buisson sobre la denuncia del Concordato y sobre el verdadero carácter del sentimiento religioso; pero le reprochó el contradecirse al exigir la supresión legal de los conventos, cuando la ley no debía distinguirlos de otras asociaciones.[26]

Poco tiempo después de este debate, en el que los dos oponentes se pusieron de acuerdo para exigir la separación, la ley que tendía a crear este nuevo régimen religioso fue discutida en el Parlamento. No contaré los incidentes que acompañaron el proyecto de esta ley; digamos solamente que los dos poderes, cuya entente más o menos cordial era necesaria para el funcionamiento del Concordato, se encontraron después de 1903 personificados en dos hombres de igual convicción, de igual intransigencia, Pío X y Combes. De ahí el enfriamiento, los choques cada vez más violentos; la llamada al embajador de Francia después de la circular del Vaticano sobre la visita del presidente de la República a Roma, el conflicto insoluble a propósito de la dimisión de dos obispos, todo esto iba a facilitar al partido radical, tan poderoso en la Cámara de 1902, la aplicación de su programa tradicional. La dimisión del ministerio Combes no detuvo el trabajo legislativo comenzado con su consentimiento, y la Cámara pudo abrir, el 21 de marzo de

[26] *Revue politique et parlamentaire*, diciembre de 1903.

1905, la discusión sobre el proyecto de ley. El resultado de ese largo debate fue la afirmación, por parte de todos los republicanos, partidarios o adversarios de la separación, de la voluntad de mantener el carácter completamente laico del Estado. Paul Deschanel mostró que la lógica de la historia conducía a la separación: al principio lo espiritual y lo temporal fueron confundidos, a continuación vino la época de las religiones de Estado, luego de las religiones reconocidas por el Estado: poco a poco los asuntos de la conciencia se han hecho independientes de la política. Es un progreso que Francia habría alcanzado antes sin Bonaparte, porque nadie, excepto él, pensaba en 1800 en un nuevo Concordato. Éste restableció la estrecha alianza de los dos poderes, «el Estado intentando regular al clero, la Iglesia esforzándose por que los gobiernos temporales sirvieran a la salud de las almas.» Este régimen debe acabar: no se debería prolongar indefinidamente la existencia de un pacto que no responde ya a las necesidades de la sociedad. El Sr. Barthou insistió en las provocaciones pontificias y sostuvo que la guerra encarnizada del episcopado contra la República demostraba la poca utilidad del Concordato para el Estado francés. Un protestante, el Sr. Réveillaud, predijo que la separación perjudicaría sólo al clericalismo y respetaría al catolicismo de acuerdo con el sufragio universal, como lo había definido Littré. El ponente, el Sr. Briand, recordó como el Sr. Barthou que los obispos, elegidos cuidadosamente por el gobierno, se habían dirigido contra la República en todos los momentos de crisis; ésta podía así romper un pacto inútil, a condición de dar confianza a los católicos mediante una separación liberal.

Entre los republicanos opuestos a la separación, el Sr. Charles Benoist recordó que, desde la época de Maquiavelo, todo el movimiento de la historia «conduce al Estado, constante e irresistiblemente, hacia el laicismo»; pero invocó la tradición de los legistas franceses para exigir, en nombre del interés del Estado, que se mantuvieran relaciones regulares con la Iglesia. El Sr. Raiberti expresó el temor de ver nacer en cada pueblo una asociación de culto que dominaría a la comunidad. Ribot

mostró que el Concordato no había impedido al Estado secularizar instituciones nacionales y señaló los peligros del nuevo régimen, libertad ilimitada para el clero, renacimiento de las luchas religiosas, amenazas para el protectorado francés en Oriente. Si los oradores del partido católico atacaron la separación, fue menos por ésta que por ver en ella el prefacio de un conjunto de medidas enfocadas a descristianizar Francia por la fuerza.[27] La mayoría republicana hizo numerosas concesiones a los partidarios de un régimen liberal y aprobó la ley, que, tras la ratificación del Senado, fue promulgada en diciembre de 1905. Las elecciones legislativas de 1906 probaron que era aceptada por el país; y así entró en vigor.[28] Así se materializó la idea de Benjamin Constant y de Vinet, de Lamennais y de Prévost-Paradol.

---

27 Tan sólo el abad Gayraud subió a la tribuna a exponer la doctrina del *Syllabus*.

28 Recordemos que ésta fue aceptada íntegramente por los protestantes y los israelitas. Fue condenada por Pío X, que prohibió formar las asociaciones de culto; de ahí resultaron las leyes del 2 de enero y del 28 de marzo de 1907, y del 13 de abril de 1908. El acercamiento ocurrido después de la guerra entre Francia y el Vaticano hizo preparar en Roma el proyecto de estatus de asociaciones diocesanas; el Consejo de Estado, por un edicto del 13 de diciembre de 1923, lo declaró conforme a la ley de 1905. El Papa, en su carta del 18 de enero de 1924, autorizó a los obispos de Francia a crear asociaciones.

14.

El pensamiento laico

Los representantes de la distinguida enseñanza de la filosofía están todos de acuerdo en reivindicar los derechos de la razón y la libre búsqueda de la verdad. Pero esta unanimidad se concilia con numerosas divergencias en la actitud tomada con respecto a la religión.

Varios de ellos han estimado necesario abordar el estudio objetivo de las religiones; los fenómenos religiosos proveen, como todos los demás fenómenos, de materiales para la observación reflexiva y desinteresada. Han sido formuladas así una psicología y una sociología religiosas. Théodule Ribot, por ejemplo, exponiendo la psicología de los sentimientos, no deja de dar un espacio muy amplio al sentimiento religioso. En la evolución de este sentimiento distingue tres periodos: el primero es el de la percepción y el de la imaginación concreta, en el que dominan el miedo y las tendencias utilitarias; después es la época de la abstracción y de la generalización medias, caracterizada por la agregación de elementos morales; por último aparecen los conceptos más elevados, cuando el sentimiento religioso, despojado del elemento afectivo, tiende a confundirse con los sentimientos intelectuales.[1] En cuanto a la sociología religiosa, Durkheim

[1] Ver a este propósito Ribot, *La Psychologie des sentiments*. Se encuentra un método parecido en los *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, de Delacroix (1908). «Querríamos, dice en el prefacio, haber expuesto los hechos como haría un teólogo informado y crítico, porque no hay, en el fondo, más que un método histórico. En cuanto a la interpretación, los teólogos no se sorprenderán de encontrarnos en desacuerdo con ellos. Ellos ven las cosas desde el punto de vista de lo sobrenatural, nosotros lo vemos desde el punto de vista de la naturaleza.»

y sus colaboradores de *L'Année sociologique* han hecho de ella una auténtica ciencia, que reposa sobre una cantidad continuamente incrementada de documentos históricos, etnográficos y arqueológicos. Viene a unirse así a la historia de las religiones, que ha hecho tantos progresos al cabo de medio siglo.

Ciertos filósofos tienen el deseo de conciliar la razón y la fe; si bien no lo hacen de la misma manera que los teólogos, han renunciado al silencio prudente que Victor Cousin pretendía imponer a sus discípulos sobre los problemas difíciles. Émile Boutroux, por ejemplo, reconoce a la ciencia el derecho a llevar sus investigaciones a dominios que antaño le estaban prohibidos; esto no impedirá al hombre continuar cultivando el sentimiento religioso, fuente de energía y de fe. La religión continuará probablemente viviendo, pero a condición de que permanezca en contacto con las ideas y los deseos de la humanidad, de que desarrolle su elemento espiritual sin dejarlo aprisionado en formas políticas o en textos muertos.[2] La filosofía del Sr. Bergson ha sido interpretada por muchos de sus adeptos como la doctrina más apropiada para conciliar el librepensamiento y la creencia religiosa.

Otro pensador bien conocido por el público ilustrado, Alfred Fouillée, reivindicó con fuerza los derechos del espíritu laico sin atacar a la Iglesia.[3] No se puede negar, dice, que el espíritu cristiano retrocede ante el espíritu moderno: «quedaría saber si es verdaderamente culpa de las sociedades modernas, transformadas a su pesar por el progreso de la ciencia, la filosofía, la historia, o si es culpa del cristianismo romano, que encarna

---

[2] «Lo que ha podido parecer contradictorio con las ideas o las instituciones modernas es tal o cual forma exterior, tal o cual expresión dogmática de la religión, vestigio de la vida y de la ciencia de sociedades anteriores; no es el espíritu religioso, tal cual circula a través de las grandes religiones» (*Science et religion*, p. 377). Un filósofo desconocido para el gran público, pero muy apreciado por sus pares y por sus alumnos, Hannequin, mostró así la conciliación posible con la religión, siempre que ésta abandonara su proyecto de dominar la sociedad (ver la introducción a sus *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*).

[3] Su tesis doctoral en 1872 le valió los ataques de la prensa católica.

las creencias de antaño oponiéndolas a los conocimientos de hoy.»[4] La Iglesia católica ejecutaba antes entre los pueblos latinos una selección negativa, persiguiendo o golpeando a los mejores de los heterodoxos: hoy, todavía, hace una selección negativa condenando al celibato a los hombres que entran en el clero por afección al ideal. Francia, a pesar de lo que dicen algunos apologistas, no representa al catolicismo. «Lo que simboliza ante todo en el mundo entero son ciertos principios de derecho universal y de fraternidad universal ante los cuales los extranjeros pueden fingir que sonríen, pero cuya grandeza reconocen en el fondo.»[5]

Otros filósofos se mostraron más combativos que Fouillée. Un moralista bretón, Jacob, quiso poner a sus compatriotas en guardia contra el peligro clerical. Este peligro es real, dice, a causa de la poderosa organización de la Iglesia, a causa de sus ambiciones ilimitadas. Es preciso defender contra ese peligro la escuela nacional, «la liberal, hospitalaria y vivaz escuela de Francia, la escuela que cree apasionadamente en el claro genio de nuestros ancestros y en la obligación de hacerla prevalecer sobre todas las fuerzas de la hipocresía y todos los poderes de las tinieblas, la escuela en la que pueden, mediante las concesiones más livianas y más razonables, encontrarse y ponerse de acuerdo todos los ciudadanos que quieren que la patria sea, más que una etiqueta, una idea común y una común voluntad.»[6]

---

4 *La France au point de vue moral*, p. 61.

5 *La France au point de vue moral*, p. 62. Fouillée reprocha al ascetismo católico el haber producido, «por reacción contra la continencia sacerdotal, la incontinencia laica.» Reprocha también a la Iglesia el querer unir la moral a la religión: «Si, entre los hijos del pueblo, se produce a menudo el abandono simultáneo de las reglas morales y de las creencias religiosas es porque no se ha hecho, desde la escuela, la distinción legítima de estas dos esferas» (*La Démocratie politique et sociale en France*, p. 139). La Iglesia puede además, al lado de los educadores laicos, hacer una labor útil: «Devolver a los dogmas su sentido más amplio y también el más profundo, acordar un gran espacio para la enseñanza de los deberes morales y sociales, tal sería, para el clero francés, el medio de asociarse al esfuerzo común con vistas a la moralización nacional» (*La France au point de vue moral*, p. 68).

6 *Pour l'école laïque*, p. 92.

Pero el filósofo bretón no teme decir a sus amigos duras verdades.[7] Les recomienda lo serio de la vida, la preocupación por el interés general, como los mejores medios para detener el clericalismo.[8]

Nadie ha luchado por el espíritu laico con tanto ardor y tanta perseverancia como Gabriel Séailles. Según él, los dogmas cristianos están muertos, destruidos por las demostraciones de verdades que no pueden conciliarse con ellos. Sabemos que no hay un único mundo que tiene la tierra como centro, sino miles de mundos, y que la tierra se halla en uno de ellos, reducida a un papel de astro subalterno. La historia de la humanidad no está ya reducida a la de algunos pueblos, dominados por la aparición de la Biblia y del Evangelio; China e India nos han revelado sociedades formadas fuera de la nuestra y que solamente ahora comienzan a entrar en relación con ella. El milagro, que antaño probaba la religión, se convierte para nosotros en un motivo para la duda; ¿qué es además la acción sobrenatural de Dios curando a algunos peregrinos si se la compara con el descubrimiento del sabio que aporta salud a miles de enfermos mediante un nuevo suero? —Sea, dirán algunos cristianos, aceptamos la ciencia moderna, pero conservamos la moral cristiana. —Vana tentativa, responde Séailles; el espíritu humano busca la armonía entre sus diversas concepciones. La

---

7 «En nuestros campos —e incluso en nuestras ciudades— no siempre he encontrado a los librepensadores entre las gentes más ordenadas, más laboriosas, más sobrias, más respetuosas de sí mismas» (*ibíd.*, p. 22).

8 «No es fuerte más que por nuestra debilidad, no es poderoso más que por nuestros errores, y pueden estar seguros de que no lo soportaríamos nunca si, por nuestro egoísmo, por nuestros odios, por nuestra intolerancia, no lo hubiéramos atraído sobre nosotros como el castigo natural que reserva a las razas debilitadas esa justicia inmanente de la historia de la cual hablaba elocuentemente Gambetta» (p. 190). Un filósofo ajeno a la política, Hamelin, amigo de Jacob, compartía sus ideas; la religión le parecía inútil para la moral. «En una moral racional, escribió, Dios no intervendría como fuente de obligación. Dios no podría prescindir de la obligación, si obligación y racionalidad son la misma cosa; en revancha, nada puede prescindir mejor de Dios que la obligación» (*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, p. 416).

moral cristiana se preocupa sobre todo de la vida futura; el hombre de hoy piensa en cumplir bien su tarea sobre la tierra. Recomienda la fraternidad, el amor, pero ignora el derecho, la justicia, favoreciendo así las persecuciones y los privilegios. Interesa a los individuos, mientras que nuestra moral se hace social. Ésta, se nos dice, carece de autoridad; pero tiene la autoridad de lo verdadero, más sólida que la de dogmas ingenuos como el pecado original o la redención mediante el sacrificio.[9]

Todos estos pensadores independientes se declaran partidarios de la ciencia. Las antinomias entre las conclusiones de la ciencia y las afirmaciones de la fe también han apartado de la Iglesia a varios clérigos durante mucho tiempo preocupados por defenderla o renovarla. El Sr. Loisy, presionado para que se retractara, acabó por escribir al Papa: «No está en mi poder destruir en mí mismo el resultado de mis trabajos.»[10] Un historiador, el Sr. Houtin, constató los artificios empleados por los ortodoxos para esconder los descubrimientos de la crítica bíblica o para conciliar los relatos del Génesis con los resultados de las ciencias naturales.[11] Un filósofo, Marcel Hébert, después de haber intentado una interpretación nueva del dogma, pidió que el hombre sustituyera la creencia en Dios por la religión de la justicia y de la solidaridad.[12]

* * *

Mientras que los filósofos y los sabios exponían sus doctrinas, la escuela laica se establecía poco a poco en Francia. La

---

9 *Pourquoi les dogmes ne renaissent pas*, en *Les Affirmations de la conscience moderne*.

10 Carta a Pío X, 28 de febrero de 1904. Ver el relato contenido en *Choses passées*.

11 Ver, por ejemplo, *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e^ siécle*, 2ª edición, p. 204 y siguientes.

12 Ver *L'Évolution de la foi catholique*, p. 210. Marcel Hébert, muerto en 1916, había pedido que el Sr. Wilfred Monod o cualquier otro libre creyente hablara sobre su tumba, a fin de atestiguar que «yo no he deseado una inhumación materialista y que muero creyente y esperanzado» (ver *Revue chrétienne*, 1916).

ley escolar de 1886 había prescrito la laicización progresiva de todas las escuelas comunales; a medida que éstas escapaban a las congregaciones, los católicos se dedicaban a oponerles escuelas confesionales, con un éxito variable según las regiones.[13] Pero la ley fue aplicada, de tal modo que a comienzos del siglo XX cada pueblo poseía una escuela abierta a los niños de todas las confesiones y supervisada por el Estado.

¿Con qué espíritu prosiguió la transformación de la enseñanza popular? ¿Qué ideas animaban a los hombres que la inspiraron y dirigieron? Lo mejor es interrogar a los más notables de ellos, Félix Pécaut y el Sr. Ferdinand Buisson. El primero, director de estudios en la Escuela Normal Superior de Fontenay, a menudo responsable de las inspecciones generales, fue el gran pedagogo de la nueva escuela; el segundo cumplió durante quince años las funciones de director de enseñanza primaria en el ministerio de Instrucción Pública, antes de convertirse en catedrático en la Sorbona, y después en diputado. Había entre ellos varios rasgos de semejanza: nacidos en familias protestantes y convertidos en pastores, ambos habían perdido la fe y roto con las agrupaciones confesionales, pero conservaron el respeto a lo divino; ambos se habían asociado a la obra de Jules Ferry con la esperanza de trabajar para la educación moral del pueblo. Pécaut explicó qué espíritu animaba a los fundadores de la escuela laica. Su fin era fortalecer la patria francesa organizando la democracia, elevando el alma del pueblo: porque es el pueblo al que es preciso formar, como comprendieron los gobernantes republicanos.[14] En la instrucción popular, un

---

[13] Jean Macé, que temía a estas escuelas rivales, propuso al Senado (marzo de 1886) dejar al ministro el derecho de aplazar la laicización en las comunidades dispuestas a crearlas; el ministro, Goblet, hizo rechazar la enmienda. Sobre el éxito de las escuelas libres en las regiones en las que los terratenientes las impusieron, ver André Siegfried, *Tableau politique de la France de l'Ouest, passim.*

[14] «Ellos no solamente han querido —lo que sería ya un deseo sabio y legítimo por sí mismo— dar a cada elector medios para leer las profesiones de fe de sus diputados y para escribir con discernimiento su boletín de voto; sino que se han hecho cargo de transformar a la multitud oscura,

lugar de honor pertenecía sin discusión a la enseñanza de la moral; ésta debía convenir a los niños de todos los orígenes, de todas las confesiones; no podía pues más que ser laica.[15] Para impartirla hacían falta maestros laicos, integrados en el siglo y libres de compromisos confesionales. En cuanto a la enseñanza religiosa, es restituida al clérigo; si la Iglesia católica hubiera sido menos intolerante, menos hostil a nuestras instituciones, habría sido posible dejar que el clérigo fuera a dar sus lecciones en la escuela; pero el Estado habría tenido igualmente el deber de enseñar la moral a todos. Esta moral laica ¿está desprovista, como se pretende, de ideas que puedan hablar al alma y dirigir la conducta de los hombres? Es un error. Encierra la idea de derecho y la de deber social, la dignidad de la persona humana, la inteligencia de las leyes naturales; afirma que el hombre está llamado a construir su destino libremente, y por tanto a realizar el ideal que ha concebido. El principio de responsabilidad personal tiene un lugar de honor en nuestra educación; la noción de solidaridad viene a completarlo.

La enseñanza moral, dice Pécaut, es la más difícil de todas para el maestro, porque trata no de cosas exteriores a nosotros, sino de nosotros mismos, porque es preciso que dé de su alma y que penetre hasta el alma del niño.[16] El director de Fontenay, después de una gira de inspección general hecha en 1880, nos

---

anónima, inconsciente, instintiva, en un pueblo capaz de examinar y de reflexionar; capaz para la razón y para la justicia; capaz en consecuencia de gobernarse» (*L'Éducation publique et la vie nationale*, introducción).

[15] «Se pretende confundir el espíritu laico y el espíritu sectario, como si el espíritu laico, es decir el espíritu de la razón, el espíritu de todo el mundo, el de la sociedad general, el de las tradiciones históricas de cualquier orden, en una palabra, el espíritu libre humano o nacional, y no el de una iglesia o el de una escuela cerrada, no fuera, en su principio esencial, el opuesto mismo al espíritu de secta y de sistema...» (*ibíd.*).

[16] La dificultad para el eclesiástico es la misma que para el laico. «De una y otra parte, las fórmulas pueden ser irreprochables... Éstas no tomarán vida y virtud más que a través del comentario familiar del maestro, si ese comentario, llegado el caso, es algo distinto a una definición abstracta o una simple amplificación verbal, vacía tanto de sentido como de aliento» (*ibíd.*, 76).

enseña en qué se convierte esta enseñanza en la realidad. El maestro se limita a enseñar en lugar de educar: «su acción se detiene en la superficie del alma.» La tarea es por tanto difícil, pues la escuela primaria se dirige a la masa y encuentra ante ella todos los obstáculos, pobreza, ignorancia hereditaria, educación familiar defectuosa. Pero hace falta continuar en cualquier caso, porque una parte del pueblo no puede hoy esperar el viático moral indispensable para los niños más que de las escuelas primarias.[17] Catorce años más tarde, después de una nueva inspección general, el moralista, poco dispuesto al optimismo demasiado confiado, se interroga todavía sobre los resultados de la escuela.[18] Lo que le falta a muchos maestros es un ideal, la pasión patriótica, el deseo de que los alumnos mejoren por amor a Francia. Sin embargo, la enseñanza moral tiene un gran valor, porque es libre y sincera, porque señala la belleza de la vida interior, sobre todo porque enseña a los niños a reconocerse como responsables de sus actos: «el sentimiento de responsabilidad personal aparece, se puede decir, al comienzo, en medio, al final de los programas.»[19]

En presencia de las dificultades, de los titubeos de la educación laica, ¿hay que lamentar la desaparición de la enseñanza religiosa? Pécaut piensa que no. La enseñanza del catecismo, impartida antes por el maestro, era puramente mecánica.[20] Además, en el estado de nuestras costumbres y de nuestras creencias, la idea religiosa no posee hoy más que una eficacia

---

17 *Ibíd.*, p. 3 y ss.

18 «Yo me pregunto con inquietud por quién y por qué trabajamos, por quién y por qué ejercitamos a estos hijos del pueblo para que lean, comprendan, se den cuenta, tomen posesión de las cosas y de ellos mismos» (*ibíd.*, p. 39).

19 p. 44.

20 «Los textos del catecismo, de por sí tan poco accesibles o asimilables para la inteligencia en muchas de sus partes, eran objeto de una simple recitación *al pie la letra*, sin explicación *de fondo*, y consecuentemente resultaban tan incoherentes como era posible con el espíritu general de la enseñanza, quedando el maestro reducido al papel de repetidor mecánico, y únicamente a este título, de auxiliar del cura» (*ibíd.*, introducción).

mediocre. El desarrollo moral es universal, pero mayor quizás en Francia que en otros países.[21] El peor de los remedios sería querer imponer a los maestros un credo profesional o dogmático. Lo mejor es continuar en la vía en la que estamos felizmente comprometidos, con «un elevado y claro proyecto de pedagogía moral y nacional».

Las ideas expresadas por Félix Pécaut con una noble franqueza no difieren de las que habían preocupado, desde el origen, al Sr. Buisson. En 1878, en una conferencia dada a los maestros en París durante la Exposición Universal, explicaba el valor de la institución moral y mostraba con bellos términos cómo podían despertar la idea de Dios entre los más serios de sus alumnos conduciéndoles una tarde bajo el cielo estrellado y hablándoles con la emoción que debe inspirar un espectáculo semejante. En todas las grandes nociones, continuaba, que lindan con la religión y con la política, hay dos partes; una, sujeta a las controversias y a las pasiones, no atañe a la escuela; la otra, «innata a todos los corazones, anclada en todas las conciencias, inseparable de la naturaleza humana, y por ello clara y ardiente en todo hombre», pertenece al maestro.[22] La moderación, la prudencia constituyen el primer deber profesional del maestro, pero éste debe impedir también que la enseñanza popular se torne materialista y se rebaje.

Convertido en director de enseñanza primaria, el Sr. Buisson fue uno de los hombres encargados de aplicar las leyes

---

[21] «La clara separación de lo espiritual y de lo temporal, del clérigo, dispensador único de las cosas santas, y de los laicos, considerados en esta materia como incompetentes, ha contribuido en gran parte a hacer a nuestra nación, al menos a la clase más instruida y con ella al pueblo industrial, ajena o indiferente a la vez a las tradiciones cristianas, que ignora cada vez más, y a la religión misma» (p. 79).

[22] «Que no vengan a pedirnos que hagamos del maestro una máquina de enseñar, un corazón neutro, un espíritu fugitivo y timorato, un ser nulo debido a su estado, que teme dejar que sorprendan una lágrima en sus ojos cuando habla de su fe religiosa, o un temblor de emoción en su voz cuando habla de la patria o de la República» (*L'intuition morale*, agosto de 1878, en *La Foi laïque*).

Ferry. Al mismo tiempo, expuso ante diferentes asambleas el objeto de esas leyes, destinadas a fundar una instrucción nacional, y por tanto, una instrucción gratuita, obligatoria, laica. ¿Por qué laica? «Porque, si queremos que todo niño adquiera los conocimientos que la Convención llamaba ya los conocimientos necesarios para todo hombre, no tenemos derecho a tocar esa cosa sagrada que se llama la conciencia del niño.» Así, la libertad de conciencia sólo será respetada si la escuela se separa de la iglesia.[23] La educación así dada será una educación liberal, una educación completa, empleando los años en los que el niño, felizmente, no es precisó para nada, con el fin de prepararlo para la vida. Las congregaciones enseñantes tuvieron antaño un papel honorable y útil.[24] Pero hoy, Francia no puede permitir que cumplan esa tarea; ha criado a 100.000 maestros y maestras en su seno, y prefiere a estos maestros que viven la vida de todos.[25] La obra que deben realizar es la unión patriótica de todos los franceses. «No es cierto que haya dos Francias, que haya dos pueblos en un pueblo. No es cierto que la patria, nuestra madre, haya engendrado dos razas irreconciliables. La escuela hará la luz: cuando la luz tenga lugar, los fantasmas desaparecerán, nos daremos cuenta de que no hay en Francia más que franceses, hoy todos iguales, y mañana, hagan lo que hagan, todos hermanos.»[26]

Pécaut y el Sr. Buisson habían tenido como adelantado, en la organización de la enseñanza primaria, al administrador há-

---

23 *La Foi laïque*, p. 15 y ss.

24 «No olvidaremos, hijas de San Vicente de Paul o hermanos de San Juan Bautista de la Salle, religiosos y religiosas de cualquier hábito y de cualquier nombre, no olvidaremos que durante dos o tres siglos han estado casi solos ocupándose de los hijos del pueblo, y no nos sorprendemos de que el pueblo los recuerde y los ame» (*ibíd.*, p. 43).

25 Los laicos «no han hecho voto de renunciar a las ambiciones legítimas de trabajo, de renunciar a la familia, a sus alegrías, a sus dolores, a sus inquietudes, a sus angustias, de renunciar a sus intereses, a su independencia de hombres y de ciudadanos: es precisamente por eso que tienen nuestras preferencias» (p. 47).

26 p. 49.

bil e infatigable que Jules Ferry llamó un día el primer maestro de Francia. Octave Gréard continuó después, como rector de la Academia de París, colaborando con ellos. Apartado de las creencias desde su juventud, conservaba el respeto por el ideal religioso y acariciaba a veces el sueño, un poco quimérico, de una iglesia cristiana liberada del Estado gracias a la separación, liberada de Roma a través del despertar del galicanismo. Le parecía bien conservar la enseñanza religiosa porque cultiva el sentimiento, mientras que la instrucción escolar cultiva la razón; corresponde al hombre abandonar más tarde, si lo juzga bueno, las creencias que le han inculcado.[27] Pero esta enseñanza religiosa debía ser dada fuera de la escuela pública. Menos seducido que Pécaut por las ideas modernas, que le asustaban un poco, Gréard estaba convencido, sin embargo, de que sólo ellas convenían a la sociedad de nuestros días.

Después de 1897, el Sr. Buisson, habiendo abandonado sus funciones administrativas, pudo participar libremente en las polémicas suscitadas por la batalla escolar. Le hemos visto claramente hostil al mantenimiento de las congregaciones enseñantes; pero no creía que la ley debiera abolir la enseñanza confesional. La escuela laica, según él, no puede vivir y prosperar sin la dedicación activa de todos los que se interesan por ella. El catolicismo, en efecto, no es solamente una teoría sacerdotal; tiene para sí el sentimiento religioso, ese sentimiento humano y natural, con su savia siempre renaciente. Esto le da un poder considerable.[28] Así, es preciso que los amigos de la escuela laica la defiendan mediante una actividad parecida, que no se pongan en manos

[27] Ver Bourgain, *Gréard*, p. 252 y 363. Cayó en desgracia después del 24 de mayo; él mismo contó que se le acusaba de haber ido con la Sra. de Jules Simon a romper crucifijos (*ibíd.*, p. 126).

[28] «Una Iglesia puede enseñar dogmas oscuros, autorizar prácticas poco razonables, ejercer una centralización abusiva, hacer que pese sobre las sienes un yugo de hierro. Si, al lado de esos defectos, ofrece a miles de almas piadosas el alimento de una vida espiritual imperfecta incluso, si consuela a los débiles, si socorre a todos los que piden ser socorridos de cuerpo y alma (y son legiones en nuestra pobre humanidad)... ya es bastante: esta Iglesia no está lista para morir» (*La Foi laïque*, p. 71).

del Estado, que ayuden a los maestros a desarrollar y a dar vida a los cursos de adultos, los patronatos, las asociaciones de antiguos alumnos, las mutualidades escolares y post-escolares. «Es a golpe de dedicación como lucharemos desde ahora.» Reconociendo en todo momento las cualidades de los defensores de la Iglesia, el Sr. Buisson respondió con indignación a sus repetidos ataques contra la enseñanza moral de la escuela laica. Polemista hábil, el Sr. Georges Goyau había criticado esa enseñanza reprochando las afirmaciones contradictorias de los maestros al exponer los resultados sociales de sus lecciones.[29] El Sr. Buisson, en su respuesta, mostró que una vez más los abogados de la Iglesia hacían un llamamiento al egoísmo, al miedo, a fin de sublevar a los propietarios contra la escuela «roja»; al mismo tiempo hizo justicia a la obra llevada a cabo con tantas dificultades por los maestros.[30] La cuestión moral no dejó de preocuparle. Repitió a menudo que la enseñanza laica, al dejar caer la envoltura grosera colocada por las religiones alrededor de las grandes verdades, de los grandes sentimientos humanos, debe conservar esos nobles sentimientos, esos refinamientos que constituyen la belleza de las almas creyentes. Que los clérigos guarden sus dogmas y sus pretendidas

---

[29] Estos artículos anónimos de la *Revue des Deux-Mondes* (junio de 1898 y febrero de 1899) reaparecieron, completos y rehechos, en *L'École d'aujourd'hui*, de Georges Goyau.

[30] «Hay miles de maestros jóvenes y viejos que, en el mismo momento en que la *Revue* los trata con tanta consideración, han llegado, a fuerza de paciencia y de rectitud, de desconfianza en ellos mismos y de confianza en la verdad, a ser, a juicio de todos los que les ven trabajar, excelentes, admirables maestros de moral; privados al principio de cualquier socorro (puesto que Roma ha incluido en el Index los primeros manuales elaborados para ellos por Paul Bert, Steeg, Compayré), no han renunciado a la lucha, se han pasado sin libros, han creado ellos mismos pieza a pieza, lección a lección, ejemplo tras ejemplo, su enseñanza familiar de la moral para los niños pequeños; han elaborado poco a poco pequeños libritos de moral, simples cuadernos escritos día a día, de los que han salido, a la larga, nuevos y numerosos manuales, sin pretensión literaria ni filosófica, pero ricos en enseñanzas prácticas, llenos de savia, marcados con el cuño del sentido común; y sin embargo, de una auténtica altura moral, nutridos en suma con lo más puro de la tradición francesa» (*La Foi laïque*, p. 86).

revelaciones. «Pero no nos resignamos a dejarles por añadidura todo lo que en la existencia del hombre, del niño, de la mujer, de la familia, del pueblo, de la humanidad en fin, representa la vida íntima del alma, la poesía, el calor del corazón, el amor, la fe, el sentimiento de lo sublime; la visión de lo invisible, el esfuerzo por salir de sí, el disgusto por lo mezquino y lo común, la necesidad de armonía y de grandeza, la alegría del espíritu ebrio de belleza, de verdad, de luz y de justicia, la sed de la dedicación, el sueño de la perfección, en una palabra, todo lo que la lengua popular asocia a la palabra Dios.» El Sr. Buisson llega así a encontrarse con Pécaut; pero mientras que éste, charlando con sus alumnos, les hablaba de Dios para designar el ideal, su colaborador aconseja a los maestros no emplear este término, bajo pena de crear equívocos y confusiones enojantes.[31]

Las escuelas laicas fueron secundadas, a menudo creadas en origen, como hemos visto, por la Liga de la Enseñanza. El hombre que había creado esta gran asociación, Jean Macé, siguió siendo hasta el final el inspirador y el alma de todos sus trabajos. Preocupado por asegurarle una organización sólida, una garantía de pervivencia, decidió en 1879 federar todas las sociedades que habían nacido con ayuda de sus esfuerzos. El primer congreso nacional de la Liga, celebrado en París en 1881, en el que intervino Gambetta, estableció ese nuevo régimen. La Liga de la Enseñanza apoyó con sus activas gestiones la aprobación de las leyes Ferry y, después, la de la ley de 1886. Esta gran victoria, que parecía cumplir todos los deseos de los amigos de la enseñanza laica, adormeció un tanto su actividad; la Liga no tardó en languidecer, a pesar de los llamamientos de su presidente que, apoyado por algunos fieles, mostró el peligro de dejarse llevar por una pereza beata y de creer que las leyes favorables les dispensarían de actuar y de esforzarse. El comité dirigente, por su lado, indicó qué enseñanzas nuevas debían fundarse: en 1890 y 1891, la Liga se hizo cargo de inaugurar la educación

[31] *Ibíd.*, p. 148 y siguientes. En el Congreso Internacional de Educación Moral celebrado en La Haya en 1912, Buisson y Séailles afirmaron la posibilidad de una enseñanza moral sin base religiosa.

cívica y militar de la juventud; en 1892, se ocupó de la enseñanza profesional, agrícola y comercial; en 1893, ofreció su cálida adhesión a la mutualidad escolar. Más importante fue, en 1894, el último llamamiento firmado por Jean Macé; ahora que el régimen escolar funcionaba de manera satisfactoria, hacía falta pensar en el día después de la escuela, en los años de la adolescencia, a fin de colmar esa grave laguna que existía entre la escuela primaria y el regimiento.[32]

Tras la muerte de Jean Macé, la presidencia fue otorgada a su discípulo preferido, el Sr. Léon Bourgeois, que la conservó durante cuatro años. El despertar de la Liga se produjo gracias a los congresos anuales que, desde entonces, se celebrarían en provincias, eligiendo cada año una región nueva para estimular y unir las asociaciones que se encontraban en ella y para crear otras nuevas. Estos congresos, en los que no se admitía al principio más que a los delegados oficiales de las sociedades, fueron pronto abiertos a todos los amigos de la escuela laica, y se convirtieron en asambleas multitudinarias y vivas. Fue así como los congresos de Nantes (1894), de Burdeos (1895), de Reims (1896), de Rouen (1897) impulsaron las actividades locales en Bretaña, Guyenne, Champagne, Normandía. La formación una vez acabada la escuela se convirtió en el fin esencial de sus estudios: las tareas post-escolares bajo todas las formas, cursos de adultos, mutualidades escolares, asociaciones de antiguos alumnos (pequeñas A), se multiplicaron como consecuencia de esas grandes investigaciones colectivas.

Cuando el asunto Dreyfus hubo aportado a las luchas religiosas toda su gravedad, el contragolpe se hizo sentir en las preocupaciones de la Liga. Los congresos celebrados de 1898 a 1901 señalaron sin tregua el peligro que suponía para la

---

32 He aquí el llamamiento lanzado en abril de 1894: «la Liga querría, desde la escuela hasta la entrada en el regimiento, consolidar en el adulto los conocimientos adquiridos durante la infancia, dirigir su perfeccionamiento en el sentido profesional, en fin, dotar al joven, abandonado a sí mismo demasiado pronto, de principios sólidos que son indispensables a los ciudadanos de una democracia.»

unidad nacional el mantenimiento y los progresos de la enseñanza congregacionista.[33] El último de esos congresos, el de Caen, pudo saludar con elogios la aprobación de la ley sobre las asociaciones. Fue él igualmente el que decidió, por voto unánime, demandar la supresión, en los programas escolares, del capítulo sobre los deberes con respecto a Dios. Algunos querían también que la Liga se pronunciara a favor del regreso al monopolio de la enseñanza. Éste fue el objeto de una discusión ardiente en el congreso de Lyon (1902); unos invocaban los derechos de la familia; otros el deber de la sociedad hacia los niños. Los dos partidos opuestos se pusieron finalmente de acuerdo sobre un texto transaccional, que fue adoptado por unanimidad: el congreso exigió que la ley Falloux fuera derogada, que el Estado se hiciera cargo de asegurar a todos una enseñanza racional y gratuita, y que pudiera delegar en particulares la autorización de abrir establecimientos auxiliares sometidos a las reglas siguientes: personal enteramente laico y provisto de los mismos grados que el del Estado, supervisión a cargo de la autoridad universitaria de los libros escolares y de la propia enseñanza, derecho del rector a cerrar un establecimiento, salvo llamamiento ante el Consejo Superior de la Instrucción Pública.[34] Los años siguientes asistieron a la aparición en los congresos de problemas nuevos, la lucha contra la guerra y las cuestiones sociales. En suma, la Liga de

---

[33] He aquí el voto adoptado en el congreso de Rennes (1898) y renovado al año siguiente: «El Congreso llama a la actividad de propaganda de las sociedades federadas para remediar los graves ataques lanzados contra la unión moral y social de Francia por la enseñanza congregacionista a todos los niveles, y señala a la atención del gobierno el peligro de reclutar a sus funcionarios entre los jóvenes que no salen de las instituciones del Estado.»

[34] He aquí los considerandos de ese voto: «El Congreso, Estimando que el primer deber de la enseñanza republicana es afirmar y aplicar sin restricción todos los principios inscritos en la Declaración de Derechos del Hombre, y antes de nada el principio de libertad individual; Considerando que la libertad de enseñanza no está y no podía estar inscrita en ella; que, en efecto, la función educativa es un deber de los padres hacia el niño y

la Enseñanza agrupó en su haz federativo a un número cada día mayor de asociaciones diversas, proporcionó un centro a todos los grupos republicanos, progresistas, radicales o socialistas, separados por las cuestiones políticas, unidos por el deseo de conservar y de fortalecer la enseñanza nacional.

---

hacia la sociedad; que, en una democracia, la enseñanza debe dedicarse esencialmente a garantizar desde la infancia la libertad futura de los ciudadanos, y que es deber del Estado el garantizarla efectivamente; Considerando que, bajo el nombre engañoso de libertad de enseñanza, la ley del 15 de marzo de 1850 organizó en Francia la libertad ilimitada de la enseñanza eclesiástica y congregacionista confiriendo a las congregaciones y al clero un conjunto de privilegios colectivos que han permitido oponer de hecho el monopolio de la Iglesia al monopolio del Estado; Considerando que ha lugar instituir un régimen escolar que asegure la verdadera libertad de enseñanza...»

Conclusión

He distinguido al comienzo de este libro cuatro grupos diferentes cuyo acuerdo destruyó la preponderancia de la Iglesia y favoreció los progresos del espíritu laico. Es bueno recordar el papel de cada uno de ellos y ver si subsistieron hasta comienzos del siglo XX.

El grupo católico galicano no tuvo auténtica fuerza salvo bajo la Restauración, cuando los fieles veían en el rey, tanto como en el Papa, a un jefe y a un guía. Después de 1830 todos los gobiernos desecharon el principio del derecho divino. Así, el galicanismo de Iglesia declinó sin cesar; los arzobispos de París, Sibour y Darboy, fueron sus últimos defensores antes de que el concilio del Vaticano asegurara el triunfo de las doctrinas ultramontanas. El galicanismo de Estado se defendió largo tiempo; hombres como Dupin bajo Luis-Felipe y Rouland bajo Napoleón III quisieron conciliar sinceramente el respeto hacia la Iglesia con el mantenimiento de los derechos del Estado; pero enseguida pareció cada vez mayor la dificultad de conservar un régimen a cuya práctica ninguno de los dos contrayentes aportaba espíritu de conciliación y de buena voluntad. No obstante, el espíritu galicano ha subsistido en Francia. Se vio incluso en esa primera generación de católicos liberales, que había defendido tan calurosamente el ultramontanismo: su jefe, Montalembert, terminó por reconocer las ventajas de la tradición galicana.[1] Acabó

[1] Comprendo ahora, escribió en 1869, «las saludables reservas, las garantías, aunque mezcladas con exageraciones denunciables, que nuestros ancestros supieron siempre mantener, desde Hincmar, contra los abusos del poder eclesiástico» (citado por Lecanuet, *Montalembert,* III, p. 430).

su vida protestando contra las adulaciones prodigadas por los ultramontanos «al ídolo que han erigido en el Vaticano». Más tarde, cuando León XIII prescribió la coalición con la República, los monárquicos irredentos rechazaron obedecer estas directrices y reivindicaron para los franceses el derecho de practicar la política francesa como ellos la entendían. El espíritu galicano reapareció después entre los católicos liberales del siglo XX, maltratados por Pío X. Tras haber intentado en vano que Roma aceptara en 1906 las asociaciones de culto, se quejaron de que el soberano pontificio aprovechara la separación para nombrar directamente a los obispos, sin consultar los deseos o la experiencia del clero francés. Del mismo modo que muchos entre ellos, cuando el caso Dreyfus, tomaron partido por la revisión, otros afirmaron su derecho a ser republicanos y demócratas sin consultar a Roma. Herederos también de la aversión de los antiguos galicanos por los falsos milagros y por las prácticas supersticiosas, denunciaron el abuso de las reliquias apócrifas, el mercantilismo grosero que explota la piedad de los simples.[2]

El grupo de evangélicos fue el primero en formular y justificar ante el público francés la idea de separación de la Iglesia y del Estado. Vinet en 1825, Laboulaye treinta años más tarde, prepararon así el futuro. Al mismo tiempo, apareció entre los protestantes liberales esa escuela radical que no dudaba en sacrificar completamente lo sobrenatural, siempre que la humanidad conservara el culto a Jesús considerado como el modelo de las virtudes humanas; los Pécaut y los Buisson presentaron con talento la nueva teoría. Protestantes animados por el mismo espíritu, como Nefftzer y Dollfus, librepensadores impregnados de religiosidad saint-simoniana, como Guéroult y Jourdan, apelaron con sus deseos al «cristianismo progresivo», una religión laica, razonable, emancipada de todo dogma opresor. Los protestantes liberales desempeñaron un gran pa-

---

2 Ver *Abus dans la dévotion*, panfleto publicado por el Comité Católico para la Defensa del Derecho (1903); Léon Chaîne, *Les Catholiques français et leurs difficultés actuelles*, 1903.

pel en la fundación de la escuela laica, puesto que Jules Ferry eligió entre ellos a algunos de sus principales colaboradores, Félix Pécaut, Steeg y el Sr. Buisson. La Restauración, para conservar la Universidad napoleónica e infundirle su espíritu, se dirigió al grupo jansenista, Royer-Collard, Guéneau de Mussy y algunos de sus amigos; de igual modo la República, queriendo organizar la escuela primaria, llamó a estos hombres que se habían apartado de la ortodoxia protestante, pero que habían conservado de su pasado religioso un interés apasionado por la educación moral.

Los partidarios del cristianismo progresivo han seguido siendo numerosos hasta nuestros días. Algunos, por conservar la noción tradicional de Dios y la adoración por Jesús considerado como el más perfecto de los hombres, han tratado de entenderse con los modernistas, con los liberales de todas las religiones. El Sr. Paul Sabatier, por ejemplo, combatió con igual ardor el catolicismo romano y el materialismo ateo. Otros han llevado más lejos la ruptura con la tradición. El Sr. Wilfred Monod, por ejemplo, declara que el ateísmo consciente es más religioso que la ortodoxia ciega, y hace de Dios el símbolo del progreso futuro deseado por los hombres.[3] Los evangélicos de todos los matices han organizado en estos últimos años varios congresos; estas reuniones, llamadas congresos del «cristianismo progresivo», se han celebrado en Londres en 1905, después en Amsterdam, Ginebra, Boston, Berlín y por último en París en 1913. El presidente de esta última asamblea, Boutroux, presentó la filosofía como destinada a servir de puente entre la ciencia y la religión. Los cristianos progresivos rechazan el laicismo entendido como negación de la idea religiosa; son partidarios del laicismo considerado como el régimen que asegura la independencia de

[3] «En definitiva, si me atreviera a expresarme así, diría que se equivocan colocando la omnipotencia de Dios al principio de las cosas, en lugar de colocarla al final. Hay un Dios que será y que no se ha manifestado todavía, hay un Dios que viene, según la fórmula del Apocalipsis» (W. Monod, citado por Paul Stupfer, *L'Inquiétude religieuse du temps présent*, p. 142).

los Estados y de los pueblos con respecto a toda ortodoxia impuesta.[4]

El tercer grupo es el de los deístas. La mayoría son adeptos de la religión natural, están penetrados de la creencia en el Ser supremo y en la inmortalidad del alma. El espíritu de Voltaire y de Rousseau los anima, y la profesión de fe del Vicario de Saboya fue largo tiempo su credo. Michelet y Quinet, los enemigos infatigables de la Iglesia; Jean Macé, el fundador de la escuela laica; Renouvier, el temible adversario del «papismo»; he ahí algunos de los más notorios. Es sobre todo en la Universidad donde el deísmo ha dominado la educación filosófica: la influencia de Cousin reinó sin competencia durante medio siglo; la de Renouvier la reemplazó más tarde, sin ser tan exclusiva. Fueron filósofos deístas, como Paul Janet, los que redactaron en 1882 el programa de moral para las escuelas primarias. Los deístas vieron dos peligros que combatir, el ateísmo y el clericalismo. Algunos de entre ellos, temiendo el progreso del ateísmo, acallaron sus desconfianzas y buscaron el apoyo de las religiones tradicionales para salvaguardar los dogmas de la religión natural. Victor Cousin quiso realizar esta alianza en interés de la sociedad; Jules Simon combatió a Ferry y Goblet invocando el interés de la moral. Son numerosos los universitarios que han seguido la misma vía. Por no citar más que a uno, el inspector general Vessiot, gran amigo de la escuela laica, caluroso defensor del ideal republicano, hizo campaña durante largos años para combatir el ateísmo pedagógico y demostrar los beneficios de un acuerdo con la religión.[5] Otros deístas, más confiados en la fuerza de la filosofía y en su aptitud para organizar la educación moral, han perseguido con una antipatía constante a la Iglesia que practicaba la intolerancia y que predicaba el fanatismo. Este espíritu

[4] Próximo al cristianismo progresivo encontramos el judaísmo progresivo, tal como lo expuso el fundador de la Unión Israelita Liberal, el rabino Louis-Germain Lévy, en su libro *Une religion rationnelle et laïque* (1904).

[5] Ver sus libros, *De l'education à l'école* (1885), *Chemin faisant* (1891), y la revista fundada por él, *L'Instituteur*.

inspiró hasta el fin a grandes escritores que habían sobrevivido a la edad romántica, George Sand y Victor Hugo.[6]

Queda, por último, el grupo de los librepensadores propiamente dichos, que rechazan tanto la religión natural como las religiones cristianas, que afirman su ateísmo o se conforman con el agnosticismo. A propósito de ellos se plantea una cuestión. ¿No es este grupo el auténtico, el único autor de la campaña contra la tradición religiosa y por la idea laica? Evangélicos y deístas, ¿no han sido los instrumentos y las marionetas de los ateos? He ahí una idea que reapareció a menudo entre los católicos durante el siglo XIX. El abad Barruel, uno de los primeros, en sus *Memoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, explicó la Revolución a través del trabajo de las sociedades secretas; más tarde Crétineau-Joly retomó la misma tesis, invocando los documentos secretos que le habían sido confiados por Metternich y por el Vaticano. La exposición más completa de la teoría se encuentra en el libro del padre Deschamps, *Les Sociétés secrètes et la société*. Este jesuita de Avignon había compuesto en 1843 el *Monopole universitaire*, atribuido largo tiempo al canónigo Desgarets, uno de los más violentos panfletos que hayan sido compuestos contra la enseñanza laica: hablaba en él del complot preparado por Guizot, Cousin, Villemain, Michelet.[7] Murió justo al acabar la gran obra que debía proporcionar pruebas de la «conjuración anticristiana».[8] Esta colección de citas y de

---

6 Algunos deístas intentaron resucitar la teofilantropía que, hacia 1885, parecía contar hasta con 100.000 partidarios (ver Mathiez, en los *Annales révolutionnaires*, 1914).

7 «Cuanto más se estudia el espíritu humano y a los hombres que dirigen la enseñanza universitaria, más atentamente se sigue su marcha lenta o ardua, las empresas ocultas o sacrílegamente audaces; más se profundiza en los horribles abismos de esa enseñanza impía; más aparecen también, numerosos y espantosos, los indicios de un complot contra Dios y su Cristo; complot que no tendería a nada salvo a la destrucción completa, universal de la fe en Francia...» (p. 406).

8 Deschamps murió en 1873. La obra apareció después de su muerte; el tomo III, elaborado por Claudio Jannet, revela el nombre del autor y contiene una nota biográfica sobre él.

hechos produjo una gran impresión en cierto número de lectores; les persuadió de que el combate contra la Iglesia en el siglo XIX era obra de sociedades secretas unidas por la francmasonería: toda la historia contemporánea se reduciría a la historia de la guerra entre la francmasonería y el catolicismo. He ahí la idea que inspira las publicaciones antimasónicas abundantemente extendidas por Francia desde hace veinticinco años. Pero las afirmaciones contenidas en estos libros están a menudo desprovistas de valor para la crítica científica. Deschamps, por ejemplo, invoca muchas veces documentos de origen misterioso, de manera que hace toda verificación imposible. He aquí dos ejemplos de sus aserciones. Afirma, a partir de una información digna de fe llegada de Berlín, que poco tiempo antes de la revolución de 1848 una junta general se reunió en Estrasburgo: allí se vio a Lamartine, Cavaignac, Ledru-Rollin, Proudhon, Louis Blanc y otros franceses, con alemanes como Henri de Gagern, Herwegh, Arnold Ruge, Feuerbach; la asamblea resolvió comenzar con la destrucción del Sonderbund el gran movimiento revolucionario.[9] ¿Quién puede tomar en serio semejante cuento? El otro relato se remonta al año 1851: una reunión de los jefes de las sociedades secretas decidió, en contra de la opinión de Mazzini, apoyar la dictadura de Luis-Napoleón y hacer así posible el golpe de estado. En absoluto se sospecharía, a partir de esta fábula, que el 2 de diciembre fue aprobado por todo el episcopado y alabado por el Papado.[10] En realidad, la leyenda así extendida equivale a la que atribuye toda la actividad de los partidos conservadores a los jesuitas: con una apariencia más científica, el libro de Deschamps es la contrapartida del *Juif errant* de Eugène Sue. No obstante, hay en esas fantasías un rastro de verdad: sociedades regulares, fuer-

[9] T. II, p. 352.

[10] T. I, p. 580. El autor nos enseña también que Palmerston fue «maestro supremo de todos los orientes masónicos del universo» (I, p. 581). Los discípulos de Deschamps insistieron en la dominación que ejerce Inglaterra en la francmasonería: afirmación extraña para quien conoce la actitud tomada por las logias inglesas con respecto al Gran-Oriente de Francia desde 1877.

temente constituidas, tienen siempre sobre las masas amorfas la ventaja que dan la organización y la disciplina; pueden presentar al gran público un programa elaborado previamente. Es lo que hacen los comités de todos los partidos políticos. Las logias masónicas han contribuido así a propagar la idea laica; las juntas generales masónicas han discutido y preparado muchos proyectos que han sido formulados más tarde en textos legislativos ante las Cámaras. Pero el papel de las sociedades cerradas va en disminución a medida que se desarrollan la libertad de prensa, la publicidad, la educación general.

Descartada esta leyenda, podemos reconocer el gran espacio ocupado por el librepensamiento en el siglo XIX. Durante largo tiempo fueron sobre todo los discípulos de Diderot y de la Enciclopedia los que hicieron la guerra a toda concepción metafísica. Más tarde, la crítica religiosa, el desarrollo de las ciencias, la filosofía materialista, contribuyeron a destruir no solamente la fe en el milagro o en la Providencia, sino la creencia en Dios. Algunos de los más notables entre los librepensadores aceptaron la doctrina de Auguste Comte, expuesta en el *Cours de philosophie positive*, es decir, el positivismo exclusivamente científico como lo enseñaba Littré: ese fue el caso de Gambetta y de Jules Ferry. La mayoría se conformó con negar lo sobrenatural o con el agnosticismo puro y simple. Como señaló Taine, lo más frecuente es que los franceses que abandonan el catolicismo se inclinen por el librepensamiento total, sin detenerse en estaciones intermedias.

Varios pensadores han insistido en justificar esta ruptura radical con los conceptos antiguos. Un profesor de filosofía mostró por qué, en el programa de moral destinado a las escuelas primarias, se debía suprimir el capítulo sobre los deberes para con Dios. La religión natural, según él, tiene, como las otras, los inconvenientes de una religión de Estado que enseña como dogmas oficiales doctrinas discutibles. Es peligroso para la moral estar fundamentada en la religión. Todo joven pasa por una crisis inevitable entre los quince y los veinte años, cuando las pasiones se despiertan, cuando quiere desembarazarse de las creencias molestas; una enseñanza moral racional

le hará comprender que, una vez rechazada su fe, su conciencia permanece, que ésta es inherente a su naturaleza, y que no puede librarse de ella más de lo que puede despojarse de su razón. Suprimiendo el capítulo de los deberes para con Dios no se perderá ninguna noción interesante o preciosa, y se evitará introducir en las escuelas controversias inútiles e irritantes.[11] Algunos años más tarde otro filósofo universitario propuso apartar no sólo de la enseñanza, sino de la propia filosofía, la idea de Dios, mostrando lo oscura e imprecisa que es, lo compuesta de elementos contradictorios[12] que está. Ya un poeta filósofo, Guyau, había respondido a aquellos que temían la conmoción moral causada por la desaparición de esta idea:

Suprimir a Dios, ¿será reducir el universo?
¿Los cielos son menos dulces para quien los cree desiertos?...
Yo me digo: Quién sabe, nadie deseó mis males,
Si existen desgraciados, no existen los verdugos...[13]

A pesar de sus divergencias, los partidarios del espíritu laico están unidos por un programa negativo y por un ideal positivo. El programa negativo es el anticlericalismo. Éste tiene sobre todo un carácter político: es la antipatía que ha reaparecido cada vez que el poder civil parecía favorecer al «gobierno de los curas».[14] Es así como la Iglesia ha puesto en su contra a tantos políticos poco dispuestos a perseguirla;[15] he ahí por qué uno de ellos, Waldeck-Rousseau, declaró que el anticle-

---

11 Ver el discurso de Globlot, profesor de filosofía en la universidad de Caen, en el Congreso de la Liga de Enseñanza, celebrado en 1901 en Caen.
12 Ver Belot, *Note sur la triple origine de l'idée de Dieu* (*Revue de métaphysique et de morale,* 1908); *L'idée de Dieu et l'athéisme* (*ibíd.*, 1913).
13 Guyau, *Vers d'un philosophe*, 1881.
14 «Los electores de Francia, incluso los más favorables a la idea religiosa, por no sé qué aberración histórica, desconfían del gobierno de los curas (Tissier, obispo de Châlons, en *La Vie catholique de la France contemporaine*, 1918, p. 9).
15 Según un testigo competente, ni Jules Ferry ni el Sr. Clemenceau estaban guiados por una idea de intolerancia (Freycinet, *Souvenirs*, II, P. 482).

ricalismo es «una manera de ser constante, perseverante y necesaria para los Estados.»[16] Estas tendencias encontraron una buena acogida en todas las clases. La burguesía, a pesar de su retorno, tan marcado, a las ideas conservadoras después de 1848, guardó de su pasado galicano un viejo fondo de hostilidad hacia las pretensiones ultramontanas; los polemistas vigorosos que reivindicaron para la Iglesia el dominio completo de la sociedad, Félicité de La Mennais (el de 1820), Louis Veuillot, Edouard Drumont, no contribuyeron mediocremente a fortalecer este espíritu anticlerical. Por su parte, los intelectuales han detestado en la Iglesia su poder, siempre preparado para beneficiarse de un desfallecimiento de la sociedad civil, para asfixiar la libertad de pensar y de escribir. Por último, los adversarios de Roma han extendido entre el pueblo el anticlericalismo brutal, el que busca, el que expone complacientemente los escándalos ocurridos en tal o cual ciudad, el que triunfa con el daño cometido por un confesor o por un educador de la juventud; esta guerra al clérigo, que tanto Paul-Louis Courier como Michelet juzgaban necesaria, ha sido popularizada en numerosos periódicos. Pero esas crisis violentas de irreligión popular no han sido jamás largas: si la alianza entre el poder civil y la Iglesia se rompe, si el clero deja de parecer temible, inmediatamente las enemistades se apaciguan. Se vio en 1833, en 1848, en 1890, después, tras el fin de la explosión de anticlericalismo causada por el caso Dreyfus. Littré había comprendido bien «el catolicismo según el sufragio universal.»

El ideal positivo que unió a los partidarios de la sociedad laica es fácil de identificar. Ellos creen en la existencia de una moral natural, accesible a todos los hombres porque todos están dotados de razón. Esta moral enseña el respeto a la persona humana, a la nuestra tanto como a personas ajenas. Enseña el respeto a la ciencia, la admiración por las conquistas logradas por ella, la esperanza de que todavía las hará mayores. Enseña, por último, el amor a la humanidad, la confianza en el pro-

---

[16] Carta al Sr. Millerand, del 19 de marzo de 1904.

greso, el deseo de contribuir a él. Este amor a la humanidad fortalecerá el amor a la patria, porque Francia, el país de la Revolución y de la democracia, trabaja por el bien de todos.

Esta «fe laica» difiere mucho de la fe cristiana. Así se ha repetido que hay dos Francias; la frase ha sido dicha por extranjeros tanto como por franceses.[17] Hablar de esta manera es ser un ingenuo ante las apariencias, ante el rigor lógico con el que los escritores franceses, teóricos o polemistas, se complacen en deducir las consecuencias de los principios por ellos defendidos. En realidad, los grupos intermedios abundan: hombres de creencias tibias, que juzgan la religión necesaria para la moral y beneficiosa para el orden social; católicos sinceros que eligen la enseñanza laica para sus hijos, porque la encuentran más moderna y viva que la otra; intelectuales que separan cuidadosamente los dos dominios para unir la fe tradicional con el espíritu científico.[18] Además, la mayor parte de la nación conserva un escepticismo latente frente a los sistemas, una tendencia a considerar sobre todo las obras y la práctica de los hombres. Se ha producido una evolución, favorable al acercamiento. El espíritu científico, que se impone por todas partes, ha hecho que todos apliquen, creyentes o incrédulos, los mismos métodos; los descubrimientos que antaño provocaron clamores indignados, los de las ciencias prehistóricas, los de las ciencias naturales, los de la historia de las religiones, son admitidos hoy en día sin dificultad por los

---

17 Ver el libro del escritor suizo Paul Seippel, *Les Deux Frances*, 1905. Se ha leído más arriba la frase de Renouvier (p. 199). Un católico, Dom Besse, declaraba también que hay dos Francias, «la Francia realista y católica, y la Francia revolucionaria y atea. La gran masa de los ciudadanos que flota entre estos dos extremos no cuenta; pertenecerá a aquella de las dos que finalmente triunfe.» Esas dos Francias, añade, «se tienen un odio implacable. Ese sentimiento está en la naturaleza de las cosas» (*Veuillons sur notre histoire*, 1907, p. 10 y 12).

18 Entre los grupos que han intentado organizar el acercamiento, uno de los más interesantes es la Unión de Librepensadores y de Libre Creyentes para la Cultura Moral. Sus conferencias y sus discusiones, celebradas de 1908 a 1914, se retomaron en 1923.

sabios católicos.[19] Y después esta idea se ha extendido todos los días un poco más, la de que las opiniones religiosas pertenecen a la libre elección de cada familia o de cada individuo: el socialismo ha vulgarizado esta idea en el pueblo; el cuerpo universitario, en el que profesores de todas las creencias —y de todas las no-creencias— trabajan en un espíritu fraternal por una tarea común, ha contribuido a propagarla entre las clases elevadas. Tal estado de ánimo asombra a aquellos que han conservado el antiguo ideal de «la unidad moral» de Francia; pero esta unidad que reposa sobre la identidad de las creencias metafísicas y sociales no existe ya en ninguna nación moderna. Los acontecimientos recientes, como la guerra de 1914, han probado que los grandes peligros concentran en torno al Estado laico a todas las fuerzas francesas, y que la unidad nacional es compatible con la variedad de opiniones y de creencias.

---

[19] Ver Teilhard de Chardin, *La préhistoire et ses progrès*, en los *Études* (revista publicada por los jesuitas), 1913. Naturalistas cristianos colaboran en el estudio del *pithecantropus erectus*. Para la historia de las religiones, si se compara un manual anticlerical, el *Orpheus* de Salomon Reinach, con el del abad Bricout (*Où en est l'histoire des religions?*, 1911), es fácil ver el acuerdo sobre la mayoría de los hechos y los documentos.

Bibliografía

No existen obras de conjunto sobre el tema aquí tratado. Los libros consagrados a las relaciones entre la Iglesia y el Estado escritos por Debidour (*Histoire des rapports de l'Eglise et de l'État en France de 1789 à 1870*, 1898; *L'Église catholique et l'État sous la troisième République*, 2 vols., 1906-1909), por Lecanuet (*L'Église de France sous la troisième République*, 2 vols., 1907-1910), por Desdevises du Dézert (*L'Église et L'État en France*, t. II, 1908), por Barbier (*Histoire de catholicisme libéral*, 5 vols., 1923), encierran diversas indicaciones. Es preciso citar también los rápidos apuntes de Faguet (*L'Anticléricalisme*, 1906) y de Dufeuille (*L'Anticléricalisme avant et pendant notre République*, 1910). Sólo refiero aquí las principales obras consultadas; muchas otras se citan a pie de página a lo largo de este libro.

Periodo de 1815 a 1848.

Barthélemy Saint-Hilaire. *M Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance*, 1895, 3 vol.

Boutard, *Lamennais*, 1905-13, 3 vol.

Chassin, *Edgar Quinet*, 1859.

Constant (Benjamin), *De la religion*, 1824-31, 5 vol.

Courier (Paul-Louis). *Oeuvres complètes*, 1834, 4 vol.

Cournot, *Souvenirs*, 1913.

Cousin (Victor), *Défense de l'Université et de la philosophie*, 4ª ed., 1845

Cuvillier-Fleury, *Correspondance* (con el duque d'Aumale), t. I, 1910.

Dejob, *Trois Italiens professeurs en France* (Rossi, Libri, Ferrari), en el *Bulletin italien* de la Facultad de Letras de Burdeos, 1912-13.

Dubois, *Souvenirs* (en la *Quinzaine*, 1901); *Cousin, Jouffroy, Damiron*, 1902; *Fragments littéraires*, 1879, 2 vol.
Duine, *La Mennais*, 1922; *Essai d'une bibliographie de La Mennais*, 1923.
Ferdinand-Dreyfus, *La Rochefoucauld-Liancourt*, 1903.
Gaschet, *Paul-Louis Courier et la Restauration*, 1913.
Génin, *Les Jésuites et l'Université*, 2ª ed., 1844; *Ou l'Eglise ou l'Etat*, 1847.
Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, 4ª ed., 1866; *Correspondance*, 1901.
Lamartine, *Sur la politique rationnelle*, 1831.
Lamennais, *Discussions critiques et pensées diverses*, 1841.
Latreille, *Francisque Bouillier*, 1907.
Meunier (Arsène), *Lutte du principe clérical et du principe laïque dans l'enseignement*, 1861.
Michelet, *Oeuvres complétes*, Flammarion, 40 vol.
Monod, *Jules Michelet*, 1905; *La vie et la pensée de Jules Michelet*, 1923, 2 vol. (Bibliohèque de l'École des Hautes-Études).
Montlosier, *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône*, 7ª ed., 1826; *Les Jésuites, la Congrégation et le parti prêtre en 1827*, 1827.
Quinet (Edgar), *Oeuvres complétes*, 1857-79, 28 vol.
Tillier (Claude), *Pamphlets*, 1906.
Vinet, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, 1826.

Entre los periódicos, cabe citar sobre todo *L'Ami de la religion* (a partir de 1814), el *Constitutionnel* (desde 1819), el *Globe* (de 1824 a 1830), el *Echo des instituteurs* (de 1845 a 1850).

Periodo de 1848 a 1870.

About (Edmond), *La question romaine*, 1859.
Boutteville, *La morale de l'Eglise et la morale naturelle*, 1866.
Claveau, *Souvenirs politiques et parlamentaires d'un témoin*, I, 1913.
Cournot, *Des institutions d'instruction publique en France*, 1864.
Deschamps, *Les Sociétés secrètes et la Société, par l'auteur du Monopole universitaire*, 1874-76, 3 vol.
Dessoye, *Jean Macé et la fondation de la Ligue de l'enseignement*, 1883.
Dupanloup, *L'athéisme et le péril social*, 1866.

Guéroult, *Etudes de politique et de philosophie religieuse*, 1863.

Havet, *Le christianisme et ses origines*, t. I, 1873, 2ª ed.

Laboulaye, *La liberté religieuse*, 1858; *Le parti libéral*, 1863.

Lanfrey, *L'Eglise et les philosophes au XVIIIe siècle*, 1855; *Histoire politique des papes*, 1860.

Larroque (Patrice), *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, 3ª ed., 1864, 2 vol.

Lecanuet, *Les pères du laicisme en France* (*Correspondant*, 1919).

Levallois (Jules), *La piété au XIXe siècle, 1864; Deisme et christianisme*, 1866.

Macé (Jean), *La Ligue de l'enseignement à Beblenheim*, 1890.

Mérimée, *Lettres à M. Panizzi*, 1881, 2 vol.

Miron (Morin), *Examen du christianisme*, 1862, 3 vol.

Pécaut (Félix), *Le Christ et la conscience*, 1859; *De l'avenir du theisme chretien considéré comme religion*, 1864.

Peyrat, *Histoire et religion*, 1858.

Pommier, *Renan*, 1923.

Proudhon, *Oeuvres complètes*, Ed. Lacroix et Marpon, 37 vol., 1868-76.

Rémusat (Charles de), *Philosophie religieuse*, 1864.

Renan, *Essai de morale et critique*, 2ª ed., 1860; *Etudes d'histoire religieuse*, 7ª ed., 1895; *Questions contemporaines*, 3ª ed., 1883; *Vie de Jésus*, 18ª ed. (Cf. Girard y Moncel, *Bibliographie des oeuvres d'Ernest Renan*, 1923).

Renouvier, *Science de la morale*, 1869, 2 vol.

Richer (Léon), *Lettres d'un libre penseur à un cure de campagne*, 1868-69, 2 vol.

Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, 1870, 13 vol.

Sarcey, *Journal de jeunesse*, 20ª ed., 1903.

Sauvestre, *Lettres de province*, 1862; *Les congrégations religieuses*, 1867.

Scherer (Edmond), *Mélanges d'histoire religieuse*, 1865.

Simon (Jules), *La liberté de conscience*, 1857; *La politique radicale*, 1868.

Taine, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, 6ª ed., 1888.

Vacherot, *La démocratie*, 1860; *La religion*, 1869.

Principales periódicos citados: La *Liberté de penser* (1847-51); el *Journal des Débats*; el *Monde maçonique* (desde 1858); *L'Opinion*

nationale (a partir de 1859); la *Morale indépendante* (desde 1865); la *Libre conscience* (desde 1866); la *Revue germanique* (1858-65).

Periodo posterior a 1870.

Bert (Paul), *La morale des Jésuites*, 3ª ed., 1880; *Le cléricalisme*, 1900.

Berthelot, *Science et philosophie*, 1886; *Science et morale*, 1897; *Science et libre pensée*, 1905.

Besse (Dom), *Les religions laïques*, 1913.

Bigot (Charles), *Les classes dirigeantes*, 1875.

Bourgeois (Léon), *L'education de la démocratie française*, 1897.

Boutroux, *Science et religion*, 1908.

Brisson (Henri), *La Congrégation*, 1902.

Buisson, *La foi laïque*, 1912.

Chaine (Léon), *Les catholiques français et leurs difficultés catuelles*, 1903.

Cochin (Aug.), *La mystique de la libre pensée* (*Revue de Paris*, 1920).

Combes, *Une campagne laïque*, 1904; *Une deuxième campagne laïque*, 1906.

Depasse (Hector), *Le cléricalisme*, 2ª ed., 1880.

Ferry (Jules), *Discours et opinions*, 1893-98, 7 vol.

Fouillée (Alfred), *La morale, l'art et la religion d'apreès M. Guyau*, 2ª ed., 1892; *La France au point de vue moral*, 2ª ed., 1900; *La démocratie politique et sociale en France*, 2ª ed. 1910.

France (Anatole), *L'Eglise et la République*, 1904.

Freycinet (Charles de), *Souvenirs, 1878-1893*, 1913.

Gambetta, *Discours*, 1881-85, 11 vol.

Hébert (Marcel), *L'Evolution de la foi catholique*, 1905.

Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, 2ª ed., 1902; *La question biblique au XXe siècle*, 2ª ed., 1906.

Jacob, *Pour l'ecole laïque*, 3ª ed., 1899.

Littré, *De l'établissement de la troisième République*, 18880.

Loisy, *Choses passées*, 1914.

Nourrisson, *Le club des Jacobins sous la troisième République*, 1900; *Les Jacobins au Pouvoir*, 1904.

Parfait (Paul), *L'arsenal de la devotion*, 1876; *Le dossier des pélerinages*, 1877.

Payot, *Les idées de M. Bourru*, 3ª ed., 1908.
Pécaut, *L'education publique et la vie nationale*, 3ª ed, 1907.
Ribot (Th.), *La psychologie des sentiments*, 2ª ed., 1897.
Sabatier (Paul), *A propos de la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, 1905.
Séailles, *Education ou Révolution*, 1904; *Les affirmations de la conscience moderne*, 3ª ed., 1906.
Taine, *Le régime moderne*, 1890-93, 2 vol.
Tavernier, *La morale et l'esprit laïque*, 1903; *Cinquante ans de République* (*Correspondant*, 1920).
Waldeck-Rousseau, *Associations et congrégations*, 1902; *L'Etat et la liberté*, 1906, 2 vol.

Periódicos.

L'année politique, de Daniel (1874-1905); *Le Dix-neuvième Siècle* (sobre todo el periodo comprendido entre 1871 y 1880); la *Critique philosophique* (1872-1889); la *Raison* (1900-1914); los *Annales de la jeunesse laïque* (desde 1902); el *Bulletin* de *l'Union pour l'action morale* (1892-1905); el *Bulletin* de la *Ligue de l'enseignement* (desde 1881), y sobre todo las actas de sus congresos anuales.
Los estudios locales son escasos. Cito como ejemplo el que ha aparecido en la *Encyclopédie des Bouches-du-Rhône*: Estier y busquet, *La libre pensée et la franc-maçonnerie dans les Bouches-du-Rhône de 1790 au XXe siécle*, Marseille, 1923.

Índice onomástico

Breve cuadro cronológico de los eventos políticos en la Francia del siglo XIX

1788	Bancarrota nacional.
1789	Revolución francesa.
1799	9-10 de noviembre [18 de Brumario]: Golpe de Estado de Napoleón Bonaparte. 1799-1804. Época consular. Educación: • Controlada por el Estado. • Creación de Liceos (2ª enseñanza). Iglesia: • 1801, Concordato vigente hasta 1905. • Sometimiento al Estado de seglares y clero. • El Estado se declara laico.
1804	Napoleón se corona como emperador.
1814	Restauración borbónica. 1814-1824. Luis XVIII. 1824-1830. Carlos X.
1830	Revolución del mes de Julio. 1830-1848 Monarquía de Julio. Proclamación de Luis Felipe I de Orleans.
1848	Revolución democrática. • 1848-1851. Segunda República. • 2 de diciembre de 1851: Golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte (sobrino del emperador).
1852	Segundo Imperio (Napoleón III).

1871	Comuna de París
1873	Tercera República • 1879-1887. Gobierno de Jules Grevy: -Concentración de fuerzas republicanas y anticlericales. -1882. Enseñanza estatal: gratuita, laica y obligatoria. • 1902-1905. Gobierno Combes: -Supresión de las órdenes religiosas, conventos y colegios religiosos. -Incautación de bienes eclesiásticos. -Ruptura con el Vaticano. • 1905. Ley de laicidad del Estado. Separación de la Iglesia y el Estado.